GLASENAPP-STIFTUNG
BAND 4, 1

HERMANN JACOBI

KLEINE SCHRIFTEN

TEIL 1



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1970

HERMANN JACOBI

KLEINE SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN VON

BERNHARD KÖLVER

TEIL 1



FRANZ STEINER VERLAG GMBH • WIESBADEN
1970

 Gedruckt mit Unterstützung der Glasenapp-Stiftung. Herstellung Rheingold-Druckerei und Offsetdruck Wahl, Hadamar.
Printed in Germany

VORBEMERKUNG

Wie OLDENBERG und KIELHORN, seine Vorgänger in der Reihe der *Glasenapp-Stiftung*, gehört auch Hermann Georg JACOBI (1. Febr. 1850 – 19. Okt. 1937) jener Generation von Gelehrten an, die beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges entscheidende Arbeiten schon geleistet hatten. Es sind die Anregungen dieser Generation, die unsere Arbeit noch heute zu einem großen Teil bestimmen. JACOBIS Person und Werk im einzelnen zu würdigen ist hier nicht der Ort; von denen, die ihn kannten, haben einige uns ihr Bild hinterlassen; die vielfältige Fülle seines wissenschaftlichen Lebenswerkes spricht aus seiner Bibliographie und aus der in den vorliegenden Bänden enthaltenen Auswahl zu uns. – Daß es die *Glasenapp-Stiftung* ist, die nunmehr die Mittel zum Nachdruck der Kleinen Schriften von GLASENAPPS Lehrer bereitstellt, scheint in besonderem Maße angemessen.

Bei JACOBIS umfangreichem Werk, das sich gerade in verstreuten Aufsätzen niedergeschlagen hat, wird selbst bei dem reichlichen, vom Verlag zur Verfügung gestellten Raum die Auswahl zum Problem. Ich habe mich entschlossen, alle Gebiete großzügig zu repräsentieren und dafür einen ganzen Komplex, und zwar die von JACOBI edierten und übersetzten Jaina-Texte, soweit sie in Zeitschriften veröffentlicht wurden, aus der vorgelegten Auswahl herauszunehmen. Nachdem von Hans LOSCH die Schriften zur Poetik und Ästhetik versammelt worden sind, zeichnet sich die Möglichkeit ab, die verstreuten Jaina-Texte in einem ähnlichen, thematisch scharf umgrenzten Bande zu vereinen. Es wären dann, zusammen mit den angezeigten oder schon erschienenen Nachdrucken von Monographien JACOBIS, wesentliche Teile seines Werkes wieder greifbar. Daß sich von diesem Werk so viel als unentbehrlich erwiesen hat, zeigt, wie viel die Indologie der Auseinandersetzung mit JACOBIS nüchterner Klarheit verdankt.

Es bleibt die angenehme Pflicht, denen zu danken, die am Entstehen der vorliegenden Bände Anteil hatten. Herrn Prof. Dr. K. L. JANERT verdanke ich neben vielen Ratschlägen und Hinweisen vor allem die Gelegenheit zur Fertigstellung dieser Bände. Herr Karl JOST stellte sich bei allen Fragen der Manuskriptherstellung und Drucklegung in der liberalsten Weise zur Verfügung. Herr stud. rer. pol. Dieter GOROL schließlich hat bei den vorbereitenden Arbeiten zum Register mitgewirkt.

Köln-Klettenberg Bernhard Kölver
1. Januar 1970

BIBLIOGRAPHIE
HERMANN GEORG JACOBI

ZUGLEICH
INHALTSVERZEICHNIS DER KLEINEN SCHRIFTEN

Vorbemerkung

In dem nachfolgenden Verzeichnis sind unabhängige Publikationen durch ein vorgesetztes **B**, Lexikonartikel durch vorgesetztes **L**, Rezensionen durch vorgesetztes **R** gekennzeichnet. Die in eckigen Klammern beigefügten **K**-Nummern sind die der Bibliographie von Willibald Kirfel (vgl. unten S. XXII). An weiteren Abkürzungen treten auf:

ERE	Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. by James Hastings. Vol. 1–13. Edinburgh 1908–1926 u. ö.
SJ	Jacobi, Hermann: Studies in Jainism. Allahabad 1946.
SPÄ	Jacobi, Hermann: Schriften zur indischen Poetik und Ästhetik. Mit einer Vorbemerkung von Hans Losch. Darmstadt 1969.
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Sprachwissenschaft

Wortstudien

Metrik

Literaturgeschichte

Philosophie

Religion

Jinismus

Der Jainismus [Literaturbericht]. In: Archiv für Religionswissenschaft. 13(1910), S. 615–618. [K 140]

Der Jainismus [Literaturbericht]. In: Archiv für Religionswissenschaft. 18(1915), S. 269–286. [K 179]

R Glasenapp, H. v.: Der Jainismus. Berlin 1925.
In: Deutsche Literaturzeitung. 47(1926), Sp. 4–8.

B Studies in Jainism. ‹Being a collection of three original, important and informative articles on Jainism›. Ed. by Jina Vijaya Muni. Ahmedabad 1946. III, 92 S. 8⁰ (Jaina Sahitya Samsodhaka. Studies. 1.)

B On Jainism. Sholapur 1914. 26 S. 8⁰
[*zitiert nach: India Office Library. Catalogue of European Printed Books. Vol. 4, Boston 1964, S. 697.*]

The place of Jainism in the development of Indian thought. In: SJ, S. 61–85. 765

The metaphysics and ethics of the Jainas. In: Transactions of the 3rd International Congress for the History of Religions. Vol. 2. Oxford 1908, S. 59–66. [K 125] | Nachdruck in: SJ, 48–60. 790

On Mahāvīra and his predecessors. In: Indian Antiquary. 9(1880), S. 158–169. [K 18] 797

Buddhas und Mahāvīras Nirvāṇa und die politische Entwicklung Magadhas zu jener Zeit. In: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie d. Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1930, S. 557–568. 803

Über die Entstehung der Śvetāmbara- und Digambara-Sekten. In: ZDMG 38(1884), S. 1–42. [K 36] 815

Zusätzliches zu meiner Abhandlung: Über die Entstehung der Śvetāmbara- und Digambara-Sekten. In: ZDMG 40(1886), S. 92–98. [K 42] 857

Über Kālāśoka-Udāyin. In: ZDMG 35(1881), S. 667–674. [K 24] 864

L Atheism (Jain). In: ERE 2(1909), S. 186–187. [K 132]

L Death and disposal of the dead (Jain). In: ERE 4(1911), S. 484–485. [K 149]

L Demons and spirits (Jain). In: ERE 4(1911), S. 608. [K 150]

L Digambaras. In: ERE 4(1911), S. 704. [K 151]

L Hemacandra. In: ERE 6(1913), S. 591. [K 167]

L Jainism. In: ERE 7(1914), S. 465–474. [K 175] | Nachdruck in: SJ, S. 1–47.

Texte und Übersetzungen

B Gaina Sūtras. Transl. from Prākṛit by Hermann Jacobi. Pt. 1–2. Oxford 1884–1895. 8⁰ (Sacred Books of the East. 22. 45.) | Nachdruck New Delhi [u. a.] 1964.
1. The Ācārāṅga Sūtra. The Kalpa Sūtra. 1884. LIII, 324 S. [K 34]
2. The Uttarādhyayana Sūtra. The Sūtrakṛitāṅga Sūtra. 1895. XLII, 456 S. [K 77]

Jainatexte. In: Textbuch zur Religionsgeschichte. Hrsg. v. E. Lehmann und H. Haas. 2. Aufl. Leipzig, Erlangen 1922, S. 109–114.

B The Āyāraṃga Sutta of the Śvetāmbara Jains. Pt. 1. Text. London 1882. 139 S. 8⁰ (Pāli Text Society.) [K 28]

B The Kalpasūtra of Bhadrabāhu ed. with an introduction, notes, and a Prākṛit-Saṃskṛit glossary. Leipzig 1879. VIII, 173 S. 8⁰ (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. 7,1.) [K 13] | Nachdruck Nendeln 1966.

B Uttarādhyayana Sūtra. Ahmedabad 1911. IV, 198 S. 4⁰ (Sacred Books of the Jains.) [K 145] (*anonyme Ausgabe*)

‹B Ausgewählte Erzählungen in Māhārāṣṭrī ... (*s. oben S. VIII*) Leipzig 1886. (*Auszüge aus Kommentaren zum Uttarādhyayanasūtra.*)›

B Hindu tales. An English translation of Jacobi's Ausgewählte Erzählungen in Māhārāṣṭrī. By John Jacob [d. i. Johann Jakob] Meyer. London, Leiden 1909. X, 305 S. 8⁰

Die Jaina-Legende von dem Untergange Dvāravatīs und von dem Tode Kṛishṇas. In: ZDMG 42(1888), S. 493–529. [K 54] (*Auszug aus Devendragaṇis Kommentar zum Uttarādhyayanasūtra mit Übersetzung.*)

‹Über die Entstehung der Śvetāmbara- und Digambara-Sekten. (*s. oben S. XVI*). (*Auszug aus Devendragaṇis Kommentar zum Uttarādhyayanasūtra mit Übersetzung: hier S. 816–821.*)›

Das Kālakācārya-Kathānakam. In: ZDMG 34(1880), S. 247–318. [K 21]

Berichtigungen und Nachträge zum Kālakācārya-Kathānakam. In: ZDMG 35(1881), S. 675–679. [K 25]

B Sthavirāvalī-Carita or Pariśiṣṭaparvan. Being an appendix of the Triṣaṣṭi-śalākā-puruṣa-carita by Hemacandra. Ed. by Hermann Jacobi. Calcutta 1883–1891. 87, 352, 44, 3 S. 8⁰ (Bibliotheca Indica. N. S. 407, 513, 537, 591, 807.) [K 31] | 2. ed. Calcutta 1932. CVII, 372 S. 8⁰ (Bibliotheca Indica. 96.)

‹Über Kālāśoka-Udāyin. (*s. oben S. XVI*). (*Auszug aus Hemacandras Pariśiṣṭaparvan.*)›

‹Über die Entstehung der Śvetāmbara- und Digambara-Sekten. (*s. oben S. XVI*). (*Mit dem Text des Bhadrabāhucarita des Ratnanandin: hier S. 833–855.*)›

B Śrī-Rāhusūripraśiṣya-śrī-Vimalasūri-viracitaṃ Paumacariyaṃ, Padma-Rāma-caritam. [Ed. by Hermann Jacobi.] Bhavanagara 1914. 2, 336 S. 2⁰ [**K** 173]

B Ācārya Vimalasūri's Paumacariyaṃ with Hindī translation. Ed. by Hermann Jacobi. 2. ed. revised by Muni Punyavijayaji. Transl. into Hindī by Shantilal M. Vora. Pt. 1-. Varanasi 1962-. 4⁰ (Prakrit Text Society Series. 6.)
1. 1962. 8, 7, 40, 396 S.

B Samarāicca Kahā. Ed. by Hermann Jacobi. Calcutta 1908–1926. VI, CXXX, 805 S. 8⁰ (Bibliotheca Indica. N. S. 1143, 1210, 1243, 1279, 1332, 1359, 1387, 1451, 1485.) [**K** 122]

B Śrī-Pradyumnācārya-viracitaḥ Samarāditya-saṃkṣepaḥ. Samaraditya Samkshepa. Shri Pradyumnacharya. Ed. by Hermann Jacobi. Ahmedabad 1906. 6, 428 S. 8⁰ (Jaina-jñāna-prasārakamaṇḍala sarāpha bajāra. Mumbāī.) [**K** 116]

B Bhavisatta-Kaha von Dhaṇavāla. Eine Jaina-Legende in Apabhraṃśa hrsg. v. Hermann Jacobi. München 1918. VII, 94, 216 S. 4⁰ (Abhandlungen der Kgl. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften. Philos.-philol. u. hist. Kl. 29, 4.) [**K** 181]

Dr. H. Jacobi's Introduction to the Bhavisattakahā. Transl. by S. N. Ghosal. In: Journal of the Oriental Institute, Baroda. 2(1953), S. 236–242; 346–358; 3(1954), S. 84–94; 164–168; 269–276; 345–356; 4(1955), S. 37–45; 176–189; 358–371; 5(1956), S. 29–34; 140–168.

B Sanatkumāracaritam, ein Abschnitt aus Haribhadras Nemināthacaritam. Eine Jaina-Legende in Apabhraṃśa hrsg. v. Hermann Jacobi. München 1921. XXXV, 164 S. 4⁰ (Abhandlungen der Bayerischen Akademie d. Wissenschaften. Philos.-philol. u. hist. Kl. 31, 2.)

Dr. H. Jacobi's Introduction to the Sanatkumāracaritam. Transl. by S. N. Ghosal. In: Journal of the Oriental Institute, Baroda. 6(1957), S. 3–21; 89–101; 250–271; 7(1958), S. 36–43.

B Sacram memoriam ... Friderici Guilelmi III Universitatis Fridericiae Guilelmiae Rhenanae conditoris ... indicit Adolfus ... Kamphausen ... Inest Upamitibhavaprapancae Kathae specimen, ab Hermanno Georgio Iacobi editum. Bonn 1891. 24 S. 8⁰ [**K** 65]

B Upamitibhavaprapañcā kathā Siddharṣi-praṇītā. The Upamitibhavaprapancha Katha of Siddharshi. (Originally) ed. by Peter Peterson (and continued by ... Hermann Jacobi.) Calcutta 1901–1914. CXIV, 1240 S. 8⁰ (Bibliotheca Indica. N. S. 995, 1023, 1053, 1089, 1110, 1140, 1153, 1154, 1171, 1205, 1228.) [**K** 101]

Zwei Jaina-stotra. 1. Das Bhaktāmarastotram. 2. Das Kalyāṇamandirastotram. In: Indische Studien. 14(1876), S. 359–391. [**K** 6]

Die Śobhana-stutayas des Śobhana-muni. In: ZDMG 32 (1878), S. 509–534. [**K** 12]

Eine Jaina-Dogmatik. Umāsvātis Tattvārthādhigama-Sūtra übersetzt und erläutert. In: ZDMG 60(1906), S. 287–325; 512–551. [**K** 117]

B Eine Jaina-Dogmatik. Umāsvātis Tattvārthādhigama-Sūtra übersetzt und erläutert. Leipzig 1906. 79 S. 8⁰ [**K** 118]

R Warren, S.: Nirayāvalīyasuttam, een Upāṅga der Jainas. Amsterdam 1879.
In: ZDMG 34(1880), S. 178–183. [**K** 19]

Hinduismus

L Agastya (or Agasti). In: ERE 1(1908), S. 180–181. [**K** 123]

L Blest, Abode of the (Hindu). In: ERE 2(1909), S. 698–700. [**K** 134]

L Brāhmanism. In: ERE 2(1909), S. 799–813. [**K** 135]

L Cow (Hindu). In: ERE 4(1911), S. 224–226. [**K** 147]

L Daitya. In: ERE 4(1911), S. 390–392. [**K** 148]

L Durgā. In: ERE 5(1912), S. 117–119. [**K** 163]

L Heroes and Hero-Gods (Indian). In: ERE 6(1913), S. 658–661. [**K** 168]

L Incarnation (Indian). In: ERE 7(1914), S. 193–197. [**K** 174]

Buddhismus

Kern, Hendrik: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Darstellung der Lehren und Geschichte der buddhistischen

Johannes Gildemeister. In: Allgemeine Deutsche Biographie. 49(1904), S. 354–359. [K 112]

Christian Lassen. In: [Ersch und Grubers] Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste. Sect. 2, T. 42(1888), S. 180–183. [K 49]

Felix Solmsen. In: Chronik der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. 1911, S. 2–6. [K 153]

Felix Solmsen. In: Bonner Zeitung Nr. 166 vom 19. Juni 1911, S. 2. [K 162]

Über Hermann Jacobi

[Bibliographie] Verzeichnis der bis zum 11. Februar 1920 erschienenen Schriften Hermann Jacobis. Zusammengestellt v. W. Kirfel. Bonn, Leipzig 1920. 19 S. 8⁰

[Festschrift] Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe Hermann Jacobi zum 75. Geburtstag 11. Februar 1925 dargebracht . . . Hrsg. v. W. Kirfel. Bonn 1926. VI, 460 S. 8⁰

Glasenapp, H. v.: Hermann Jacobi zum 80. Geburtstag. In: Forschungen und Fortschritte. 6(1933), S. 71.

[Nachrufe]

Glasenapp, H. v.: Hermann Jacobi. In: ZDMG 92(1938), S. 1–14.

Johnston, E. H.: Hermann Jacobi. In: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1938, S. 341–342.

Rein, H.: [Hermann Jacobi.] In: Nachrichten von der Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen. Jahresbericht über das Geschäftsjahr 1937/38. Göttingen 1938, S. 13–15.

Renou, L.: Hermann Jacobi. In: Journal Asiatique. 230(1938), S. 129–143.

Kirfel, W.: Herrmann Jacobi. 1850–1932. In: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. 1818–1968... Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Sprachwissenschaften Bonn 1969.

TEIL 1

Die Inversion von Subjekt und Prädikat im Indischen.

Die in der Überschrift genannte syntaktische Erscheinung haben J. Poeschel (in der Einladungsschrift der Fürsten- und Landesschule, Grimma 1891) für das Gebiet der deutschen Sprache und E. Mogk IF. IV 388 ff. für das der nordischen Sprachen zum Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht. Sie findet sich auch im Prâkrit, wie ich in meinen 'Ausgewählten Erzählungen in Mâhârâshṭrî' Grammatik § 122 f. gezeigt habe. Dort habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass 1. das Verbum von Adverbien, Partizipien und Absolutiven angezogen wird, sofern letzteren eine bestimmte Stellung im Satze (namentlich im Anfange desselben) durch ihre Bedeutung zukommt; 2. dass in lebhafter Erzählung das sie weiter leitende Element sich vordrängt, weshalb sich sehr oft das Verbum als Kernpunkt der Erzählung am Anfange des Satzes findet. 'Sehr deutlich', so fuhr ich fort, 'wird dies, wenn die Sätze mit *und* verbunden werden. Da nämlich *ca, ya* eigentlich nur Wörter verbindet, so muss es, um Sätze zu verbinden, hinter das wichtigste Wort, das nun in den Anfang zu stehen kommt, treten. Welches das wichtigste Wort ist, ergiebt der Zusammenhang; wenn derselbe aber nicht für ein anderes Wort einen besonderen Nachdruck verlangt, so tritt das Verbum als das wichtigste Element der Erzählung in den Vordergrund und nimmt *ca, ya* nach sich. Daher heisst es stets *teṇa bhaṇiyaṃ*, aber *bhaṇiyaṃ ca teṇa*'.

Diese Erscheinungen sind nun nicht auf das Prâkrit beschränkt, sondern sie finden sich auch in der Sanskrit-Prosa. Darauf einmal aufmerksam zu machen ist der Zweck der folgenden Zeilen.

Im Pañcatantra tritt sehr oft das Prädikat direkt hinter die den Satz eröffnende Konjunktion *tad* 'drum'. Z. B.[1]):

tat *kathayâmy* etasyâ 'gra âtmano 'bhiprâyam p. 18 l. 22.
tat *praveśyatâm* dvitîyamaṇḍalavartî 14, 19
tad *dattâ* mayâ tasyâ 'bhayadakṣiṇâ 25, 11

1) Ich entlehne die Beispiele dem ersten Buche in Kielhorn's zweiter Auflage, Bombay 1873.

tat *kathyatâm* asyâ aparâdhaḥ 43, 12
tat *kathyatâṃ* tadrakṣârthaṃ kaścid upâyaḥ 51, 6
tac *chrûyatâm* me vâkyam 44, 5
tac *chrûyatâṃ* kâraṇam 57, 15
tat *kriyatâm* mayâ saha saṃgama iti 46, 19
tat *kriyatâm* asmâbhiḥ saha samayadharmaḥ 55 14
tat *siddhâḥ* sarve 'smâkam manorathâḥ 48, 5
tad *bodhyo* 'dya bhartâ tvayâ 48, 10
tat *parijñâtam* mayâ usw. 71, 10
tad *darśitâ* svâmibhaktir bhavatâ, gataṃ câ"nṛṇyaṃ bhartṛpiṇḍasya, prâptaś co 'bhayaloke sâdhuvâdaḥ 75, 2
tad *darśitaṃ* tvayâ "tmanaḥ kaulînyam 75, 12
tat *tiṣṭhantu* bhavanto 'traiva 73, 6
tad *apasarâ* 'grato 75, 15. 76, 5.
tad *dehi* me prativacanam 36, 29.

Jedoch ist die Inversion nach *tad* nicht Gesetz, sie bildet nur die Majorität der Fälle. In einer starken Minorität steht irgend ein anderes Wort nach *tad*, namentlich wenn der Satz lang oder der Prädikatsausdruck kompliziert ist. Die Inversion wird also nicht durch einen sprachlichen Zwang, sondern durch ein feineres Stilgefühl vorgeschrieben. Der Grund ist in unsern Fällen nicht schwer zu erkennen: die angeführten Sätze (man beachte die vielen Imperative!) sind fast alle Ausrufsätze[1]), und in solchen fällt das Hauptgewicht auf das Prädikat. Daher rückt es auch in Sätzen mit der Interjektion *bho* gern in den Anfang, z. B.:

bho, jñâtam etad bhavadbhiḥ 1, 10
bhoḥ, prâptaṃ dṛṣṭaṃ vâ kiṃcit sattvam 74, 15.
bhoḥ, parâbhûto 'haṃ samudreṇâ 'aṇḍakâpahâreṇa 86, 19.

Für die Umstellung des Prädikates bei Satzverbindung durch *ca* 'und' findet sich naturgemäss in der, lange Perioden meidenden Prosa des Pañcatantra weniger Gelegenheit; doch enthalten die obigen Sätze wenigstens ein typisches Beispiel, *tad darśitâ*, usw. Besonders häufig dagegen können wir die Inversion bei *ca* in der mustergültigen Prosa des Daśakumâra-

1) Eine Reihe von Ausrufsätzen mit dem Prädikat an der Spitze findet man auch in der Kâdambârî p. 77 B. S. S. Einen besondern Fall von Ausrufsätzen bilden die, deren Prädikat ein Imperativ oder imperativischer Ausdruck ist, der meist im Anfange des Satzes steht. Beispiele ebendaselbst.

caritra beobachten. Ich will nur diejenigen Belege hier aufführen, die sich auf den ersten zwanzig Seiten des zweiten Ucchvâsa in der Nirṇaya Sâgara Press Ausgabe (Bombay 1883) finden.

amuto bubhutsus tvadgatiṃ tam uddeśam *agamaṃ*, *nyaśâmayaṃ ca* tasmin âśrame etc. p. 38 l. 4
sa . . taṃ . . . svabhavanam *anaiṣît. abhûc ca* ghoṣaṇâ 44, 5
dâsyapaṇabandhena câ' sminn arthe *prâvartiṣi*, *siddhârthâ câ'* smi tvatprasâdât 45, 5
taṃ namaskṛtya nagarâyo *'dacalam*, *adarśaṃ ca* . . . . kam api kṣapanakaṃ. urasi câ' sya . . . . . aśrubindûn *alakṣayam. aprâkṣaṃ câ* 'ntikopaviṣṭaḥ 46, 2—5.
subhagammanyena ca mayâ . . . sai' ve "*svarîkṛtâ*, *kṛtaś câ* 'ham malamallakaśeṣaḥ 47, 5.
. . . anubhavan na tṛptim *adhyagaccham*, *ahasaṃ ca* kiṃcit . . . 49, 2
. . . ardhaṃ svîkṛtyo *'datiṣṭham*, *udatiṣṭhaṃś ca* tatragatânâṃ harṣagarbhâḥ praśaṃsâlâpâḥ. 49, 6
niśi vayam imâm purîm *praviṣṭâḥ*, *daṣṭaś ca* mamai 'ṣa nâyako 51, 7.
. . . maduktam anvatiṣṭhat; *aśayiṣi ca* bhâvitaviṣavikriyaḥ 51, 10
sa rakṣikabalam *akṣiṇot; adhvaṃsayâva câ* 'munai 'vâ 'rthapatibhavanaṃ. 53, 7.
. . Kuberadatto . . tanayâṃ sânunayam *prâditsata*, *pratyabadhnâc câ* 'rthapatiḥ 55, 14.

In der älteren steifen Prosa werden alle Sätze möglichst nach einem Schema gebaut, und doch findet sich in prosaischen Stellen des Mahâbhârata häufig ein typischer Fall von Inversion: während es immer *sa tam uvâca* u. ähnl. heisst, wird bei *ca* meistens umgestellt, z. B.: *provâca cai 'nam*, Böhtlingks Chrestomathie 39, 25; *âha cai 'nam*, ebd. 41, 8; 42, 31. 33; *uvâca cai 'nam* 41, 28; *âhatuś cai 'nam* 40, 33.

In derselben Prosa finden wir auch die von Mogk für das ältere Nordische nachgewiesene Inversion im Anfange des Satzes in einer stehenden Formel: *tam Aśvinâv âhatuḥ: prîtau svas tavâ 'nayâ gurubhaktyâ* 41, 5, *tataḥ sa enam puruṣaḥ prâha: prîta 'smi te 'ham anena stotreṇa.* 44, 26.

Auf die ganz alte Prosa der Brâhmaṇa trifft auch das für das Mahâbhârata geltende noch nicht zu, wenigstens sind die Beispiele von Inversion so selten, dass man aus ihnen keine Regel herleiten kann. Dasselbe gilt übrigens auch für die klassische wissenschaftliche Prosa.

Aus dem Gesagten ergiebt sich also, dass die Inversion erst in der nachvedischen Prosa häufiger wird; je kunstvoller die Prosa, um so regelmässiger wird die Inversion. Wahrscheinlich war sie in der gesprochenen Rede von jeher üblich, aber erst ein sich verfeinerndes Stilgefühl wagte sie in der Schriftsprache anzuwenden, und nur ein klassischer Schriftsteller ersten Ranges konnte sie mit voller Freiheit handhaben. Aber es liegt nicht in der Art des Orientalen, auch so zu schreiben, 'wie ihm der Schnabel gewachsen ist'. Darum 'schmückt' er seine Prosa mit vielen Komposita (ojaḥ samâsabhûyastvam etad gadyasya jîvitam, Kâvyâdarśa I 80). So entstehen meist wahre Satzungeheuer ohne Periodenbau. In solchen unförmlichen Sätzen würde jede Abweichung von der schematischen Wortstellung für das Verständnis einfach tötlich wirken. Daher erstickt die Vorliebe für diese künstliche Prosa bald wieder den sich eben entwickelnden Sinn für natürliche Wortstellung.

Es lässt sich also von der Inversion im Sanskrit sagen: Der ungeschickte und der künstliche "papierne" Stil meidet sie, der natürliche und kunstvolle lässt sie zu als ein Mittel den Ausdruck zu beleben.

Bonn, 8. Okt. 1894. H. Jacobi.

Am 27. September fanden 2 Sitzungen (Morgens und Nachmittags) statt; in der 3. Sitzung, welche von Herrn Prof. Thurneysen geleitet wurde, sprach zuerst Herr Prof. Jacobi (Bonn) Zur Entwicklung des indischen Satzbaus: Die Eigenart des indischen Satzbaus, dem kunstvolle Periodisierung gänzlich fehlt, beruht auf der Natur der indischen Nebensätze; die Relativsätze mit ihrer festen Stellung am Anfang oder Ende des Hauptsatzes, wie sie in gleicher Weise im Vedischen, im klassischen Sanskrit, im Mittelindischen und in neuindischen Sprachen sich findet, sind genauer Korrelativsätze, welche eine wesentliche Ergänzung des Hauptsatzes bezw. eines Gliedes desselben enthalten; sie sind aus demonstrativer Ausdrucksweise hervorgegangen: weiter ausführende oder beschreibende Nebenumstände können nicht durch Relativsätze, sondern nur durch Komposita ausgedrückt werden. Hinter den Relativsätzen treten die Konjunktionalsätze im Indischen zurück: sie sind übrigens gleichfalls relativisch, wie ihre aus dem Relativpronomen hergeleiteten Konjunktionen (*yadā*, *yathā* usw.) zeigen. Die Verbindung eines solchen Konjunktionalsatzes und eines Relativsatzes mit dem gleichen Hauptsatz, der in der Mitte steht, ist die einzige Art von Periodenbildung im Indischen; der Nebensatz kann nur dann in den Hauptsatz eingeschoben werden, wenn er auf 2 Worte reduziert ist. Auch der Konjunktionalsatz ist von derselben Natur wie der Relativsatz: wie dieser drückt er ein enges, wesentliches Verhältnis zwischen Haupt- und Nebensatz aus; Nebenumstände zeitlicher oder kausaler Art werden durch die Form des Absolutivum ausgedrückt. So kam das Sanskrit (bezw. das Mittel- und Neuindische, dem sich auch die dravidischen Sprachen anschliessen) durch die Natur seiner Nebensätze dazu, die Ausdrucksform des Kompositums und des Absolutivums in einer überreichen, uns gekünstelt erscheinenden Ausdehnung zu gebrauchen und ein periodisches Satzgefüge unentwickelt zu lassen.

Über den nominalen Stil des wissenschaftlichen Sanskrits.

Alternde Sprachen neigen, namentlich wenn sie lange wissenschaftlichem Denken gedient haben, zu nominaler Ausdrucksweise. Begriffe scheinen ja viel schärfer und angemessener durch Nomina ausgedrückt als durch die mehr der Sphäre der Anschauung sich näherenden Verba umschrieben werden zu können. Je mehr also mit reifender Geisteskultur das Denken abstrakter wird, um so mehr nimmt die Sprache nominales Gepräge an. Solche Altersveränderungen finden sich mehr oder weniger in allen Literatursprachen, nirgends aber in auffallenderem, ich möchte sagen erschreckenderem Grade als in dem Sanskrit der wissenschaftlichen Literatur, und auch da je später um so mehr. Um nur ein Beispiel zu nennen, so wird in Gangeśa's Tattvacintāmaṇi, einem etwa Ende des 12. Jahrhunderts abgefaßten philosophischen Werke, von dem verbum finitum der spärlichste Gebrauch gemacht, und die wenigen Verba, die vorkommen, sind meist von abstraktester Bedeutung, so daß sie schemengleich zwischen den begriffsblassen Nomina verschwinden.

Von Stufe zu Stufe läßt sich diese Entwicklung des wissenschaftlichen Sanskritstiles deutlich verfolgen, und können wir die Gründe derselben mit großer Wahrscheinlichkeit angeben. Zunächst kommt die Stellung des klassischen Sanskrits als privilegiertes Ausdrucksmittel der höheren Bildung Indiens in Betracht. Wie es den niedrigsten Volkschichten zum großen Teile unverständlich geworden war, so hatte es auch aufgehört, auf alle Gebiete des menschlichen Lebens angewandt zu werden. Den alten Grammatikern bot noch die Sprache der Küche und des Stalles reichlichen Stoff zu manchen sprachlichen Bemerkungen und grammatischen Beispielen; aber zur Zeit der klassischen Literatur werden sich nur die Wenigsten über die dieser niedern Sphäre angehörende Dinge in idiomatischem Sanskrit haben ausdrücken können. Mit der zunehmenden Abkehr von der gemeinen Alltäglichkeit des Daseins und der damit Hand in Hand gehenden Zuwendung zum höheren geistigen Leben stieg in dem sich also einengenden Ideenkreise, welchem das Sanskrit als Ausdrucksmittel diente, das Bedürfnis begrifflicher Darstellung. Daß dieses in nominaler Ausdrucksweise Befriedigung suchte, scheint ja

im Wesen der Sprache überhaupt begründet zu sein; für die spezielle Richtung aber und für die Dimensionen dieser Bewegung ist der Sūtrastil maßgebend gewesen. Denn die Sūtra, als Kompendia zum Memorieren bestimmt, befleißigten sich seit alters größter Zusammendrängung des Stoffes: die aphoristische Ausdrucksweise nimmt sich die Erlaubnis zu weitgehenden Kürzungen. Dem vorwaltend inhaltlichen Interesse genügt das nominale Skelett des Satzes, weil das Verbum ja unschwer aus dem Zusammenhang ergänzt werden kann, wenn der begriffliche Kern schon in den Nomina verkörpert ist. Und so finden wir denn schon in den Sūtra, namentlich den philosophischen, alle jene Ausdrucksweisen vorgebildet, welche in späteren wissenschaftlichen Werken vollkommen ausgebildet sind und methodisch angewandt werden, nur daß diese sich freiwillig der sprachlichen Mittel bedienen, zu denen die Sūtra unter äußerem Zwange gegriffen hatten.

Auf der höchsten Stufe ihrer Entwicklung erscheint die Sprache der wissenschaftlichen Literatur als eine ganz eigenartige Neubildung, in die sich einzuleben nicht bloß der Anfänger die größte Mühe hat. Bei gleichem Wortschatz und denselben grammatischen Formen wie im gewöhnlichen Sanskrit tritt eine gänzlich veränderte Satzbildung hervor, deren Formen sich zwar auf die eigentlichen Funktionen der ursprünglichen Sprachmittel zurückführen lassen, diesen gegenüber aber als etwas Neues, als Gebilde höherer Ordnung erscheinen. Ich will versuchen, die hauptsächlichsten Erscheinungen des nominalen Stiles einzeln vorzuführen und ihn selbst durch eine zusammenhängende Textstelle zu illustrieren.

Den Ausgangspunkt der neuen Entwicklung bildet die Wiedergabe des Prädikatsinhaltes durch ein abstraktes Substantivum. Dies hat zur unmittelbaren Folge, daß das Subjekt des ursprünglichen Satzes nun in den Genitiv zu stehen kommt. Zur Vollendung dez Satzes gehört dann noch ein verbaler Ausdruck von allgemeiner Bedeutung wie *asti dṛśyate ucyate* usw. der aber auch fehlen kann, namentlich wo Kürze angestrebt wird, wie in Sūtrawerken. Ein Beispiel aus alter Zeit entnehme ich dem Nyāya Sūtra 2, 1, 17: *taiś cā 'padeśo jñānaviśeṣāṇām.* Der Kommentator Vātsyāyana (vor 500 p. Chr.) gibt dies Sūtra in natürlicher Sprache wieder: *tair — indriyair arthaiś ca — vyapadiśyante jñānaviśeṣāh.* Wir übersetzen also: "nach ihnen — den Sinnesorganen und ihren Objekten — werden die Er-

kenntnisarten benannt". In diesem Falle besaß die Sprache ein dem ganzen Prädikate (*vyapadiśyante*) inhaltlich entsprechendes Abstraktum (*vyapadeśa*). Das ist aber durchaus nicht immer der Fall; dann denke man sich den Prädikatsausdruck in seinen formalen, d. i. rein prädizierenden Teil und seinen inhaltlichen Teil zerlegt. Letzterer, das Prädikatsnomen, wird nun in ein Abstraktum, meistens durch die Ableitungssilben *tva* oder *tā*, verwandelt. Dieses einfache Mittel gestattete nicht nur in jedem Falle das als Prädikat zu denkende Verbum nach seiner Transformation zu einem Adjektiv, Partizip usw. in ein Abstraktum zu verwandeln, sondern auch den ganzen Prädikatsausdruck, d. h. was im natürlichen Satze das Verbum mit Objekt, adverbiellen Bestimmungen usw. ist, indem nämlich der nominal ausgedrückte Verbalbegriff mit jenen zusammengesetzt und dann das Kompositum durch *tva* (oder *tā*) zu einem Abstraktum erhoben wird. Hierdurch ist es möglich, Subjekts- und Prädikatsausdruck (*anuvāda* und *vidhi*) scharf von einander zu sondern und gegenüber zu stellen; und eben dies war es wohl, was die neue Ausdrucksweise für die wissenschaftliche Darstellung besonders empfahl. Wenn wir die Ableitungssilbe *tva* oder *tā* möglichst genau wiedergeben wollen, wäre es durch "das .... — Sein"; von da aus ist die für uns nötige Umwandlung in einen verbalen Ausdruck leicht zu finden, z B. *tamaso daśamadravyatvaṃ siddham* NB.[1]) S. 5 "es steht fest, daß die Finsternis die zehnte Substanz sei". Ich gebe einige typische Beispiele. Nur das Verbum ist in ein Abstraktum verwandelt: *tamasaḥ pṛthivyām antarbhāvo na sambhavati* NB. S. 4 "die Finsternis kann nicht in (der Substanz) Erde miteinbegriffen sein". Das Verbum mit seinem Objekt wird substantiviert: *maṅgalasya samāptisādhanatvam nāsti* TSD. S. 1 "das Eingangsgebet (*maṅgala*) bewirkt (*sādhana*) nicht die Vollendung (eine Buches)"; verbal ausgedrückt: *samāptiṃ na sādhayati.* Man beachte, daß das Objekt hier ein Abstraktum ist, das wieder durch einen Satz, einen Objektssatz (daß — das Buch — voll-

1) Die Abkürzungen bedeuten TS.: Tarkasangraha; TSD.: TSDīpika; NB.: Nyāyabodhinī (alle drei nach der Ausgabe der BSS.); NS.: Nyāyasūtra. Ku Kusumāñjali (ed. Bibl. Ind.); VP.: Vedānta Paribhāṣā (lithograph. Ausgabe mit Komm., Benares u. Paṇḍit n. s. 4 ff., mit englischer Übersetzung). Dh.: Dhvanyāloka (ed. Kāvyamālā) SM.: Siddhāntamuktāvali; TC.: Tarkacintāmaṇi (ed. Bibl. Ind.); AS.: Alaṃkārasarvasva (ed. Kāvyamāla). YS: Yogasūtra.

endet werde) übersetzt werden kann. Das Verbum mit einer adverbialen Nebenbestimmung: Dh. 24 *na ca sarvatra teṣāṃ* (sc. *rasānāṃ*) *svaśabdaniveditatvam* "nicht allenthalben werden diese (sc. die Stimmungen) mit ihrem Namen genannt"; verbal ausgedrückt *svaśabdena nivedyante.* Die Zusammensetzung ist in diesem Falle nicht notwendig, so findet sich ähnlich NS. 2, 1, 25 *svaśabdena vacanam.* Ob komponiert werde oder nicht, darüber entscheiden Rücksichten der Satzökonomie und der Deutlichkeit. — Ich mache noch darauf aufmerksam, daß in diesen Fällen, wo es sich um Hauptsätze handelt, das Verbum rein formale Bedeutung hat, aber nicht nur die, die Aussage als solche zu bezeichnen (in welchem Falle es ja auch gern fehlt), sondern auch die, die Modalität derselben anzugeben, als Negation *nāsti*, Möglichkeit *sambhavati*, Gewißheit, *siddham* usw. Manche Arten der Modalität können auch nominal ausgedrückt werden, indem ein entsprechendes Abstraktum mit dem Prädikatsausdruck komponiert wird, Dh. 59 iti *pratyekam alaṃkārāṇāṃ lakṣaṇakaraṇe vaiyarthyaprasaṅgaḥ* "dann würde (*prasaṅga*) es überflüssig sein (*vaiyarthya*), die poetischen Figuren einzeln zu definieren". TC. I, 170 *anyathā... aprāmāṇyasya svatograhāpattiḥ* "andernfalls müßte (*āpatti*) die Unrichtigkeit eo ipso erkannt werden". Hierauf werden wir bei den Nebensätzen zurückkommen. Vorher muß aber noch eine andere Art, das Prädikat auszudrücken, erwähnt werden.

Es kann nämlich bei gewissen Verben allgemeiner Bedeutung das Prädikatsnomen durch den Instrumentalis seines Abstraktums wiedergegeben werden, wo wir im Deutschen gewöhnlich 'als' zu dem Prädikatsnomen setzen. Einige Beispiele mögen genügen, den Gebrauch dieses Instrumentalis praedicativus, der meines Wissens noch nicht beschrieben ist, zu illustrieren. *hetuḥ .... liṅgatvena nibadhgate* AS. 144 "der Grund ... wird als syllogistisches Merkmal dargestellt". *padārtho hetutveno' ktaḥ* ib. 145 "die p. p. Wortbedeutung wird als Grund ausgesprochen". *vācyam eva prādhānyena pratīyate* Dh. 36 "das Ausgesprochene wird als das Hauptsächliche aufgefaßt". *vācyo 'rthaḥ pratīyamānāṅgatvenaivā' vabhāsate* ib. 120 "der ausgesprochene Sinn erscheint als ein Bestandteil des hinzuzudenkenden". *evam ekavākyārthagatatvena kāvyaliṅgam udāhriyate* AS. 145 "so wird die (poetische Figur) Kāvyalinga an einem Beispiel illustriert als beruhend in dem Sinne eines Satzes". — Bei der Umwandlung des Verbums in ein abstraktes Substantivum bleibt

natürlich der Instrumentalis praedicativus unverändert: *śleṣasya vyatirekāṅgatvena vivakṣitatvam* Dh. 92 "(in dem betr. Beispiele) ist der 'Sleṣa als Bestandteil der (Figur) Vyatireka gemeint". AS. 192 wird auseinandergesetzt, daß mehrere poetische Figuren nach Analogie der Verbindung (*saṃyoganyāyena*), oder der Inhärenz (*samavāyanyāyena*) in einer Strophe usw. vereinigt sein können, und dann heißt es weiter: *saṃyoganyāyo yatra bhedasyo 'tkaṭatvena sthitiḥ, samavāyanyāyo yatra tasyaivā 'nutkaṭatvenā' vasthānam* "der *saṃyoganyāya* (liegt da vor), wo die Gesondertheit (der Figuren) evident ist, der *samavāyanyāya*, wo sie es nicht ist". Auch in diesen Fällen sehen wir, daß das Prädikat im engeren Sinne durch ein abstraktes Nomen vertreten werden kann, wobei das ursprüngliche Subjekt in den Genitiv treten muß.

Nachdem wir die Prinzipien, die bei der Satzbildung auf nominaler Basis gelten, bei Hauptsätzen kennen gelernt haben, wenden wir uns jetzt zur Betrachtung von gewissen Arten von Nebensätzen als dem hauptsächlichen Gebiete, worauf die nominale Ausdrucksweise zur Anwendung gelangt[1]). Ein solcher Nebensatz ist ebenso gebaut, wie die oben besprochenen Hauptsätze; seine Beziehung zu dem Hauptsatze wird durch den Kasus ausgedrückt, in welchen der in ein Abstraktum verwandelte Prädikatsausdruck tritt. Am häufigsten findet sich der Ablativ zur Umschreibung von Kausalsätzen. Ich gebe zunächst ein Beispiel aus der Sūtraliteratur, NS. 2, 1, 25 *pratyakṣanimittatvāc ce'ndriyārthayoḥ sannikarṣasya svaśabdena vacanam* "weil der Kontakt (*sannikarṣa*) von Sinnesorgan und Objekt die Ursache der sinnlichen Wahrnehmung ist, so wird (er in der Definition der Wahrnehmung) ausdrücklich genannt (*svaśabdena vacanam*)". Hier ist das Subjekt *sannikarṣasya* des Hauptsatzes auch zugleich Subjekt des Nebensatzes *'nimittatvāt*, weshalb

1) Es ist in der indischen Sprachentwicklung begründet, daß neu gebildete Ausdrucksweisen Verwendung fanden, um das wiederzugeben, was wir durch Nebensätze ausdrücken, wie z. B. die Komposition. Denn die alte Sprache war kaum über die Parataxe hinausgekommen, und ihre Nebensätze waren großenteils korrelativ gedacht, was sich noch nicht allzusehr von der Parataxe entfernt. Damit mochte man auskommen, solange die Gedanken sich einfach kettenartig aneinander reihten. Sowie aber mannigfach gegliederte Gedankenkomplexe nach sprachlichem Ausdruck verlangten, reichte die Parataxe nicht mehr aus, und da die alten Sprachmittel auch nicht volles Genüge taten, so mußten neue um so bereitwilligere Aufnahme finden.

es zwischen beiden steht. Doch kann das Subjekt des Hauptsatzes von dem des Nebensatzes verschieden sein z. B. *ātmanām anekatvān manaso 'py anekatvam* TSD. 16 "weil es viele Seelen gibt, gibt es auch viele innere Sinne". Meistens steht aber der kausale Nebensatz hinter dem Hauptsatze; alsdann fehlt gern das Subjekt des Nebensatzes, wenn es in dem Hauptsatz schon genannt ist. Z. B. *parvato vahnimān dhūmavattvāt* "der Berg hat Feuer, weil er Rauch hat". Weitere Beispiele wird der nachher mitgeteilte Text in Fülle bieten. Hier sei aber noch auf eine Eigentümlichkeit solcher Sätze hingewiesen, nämlich daß die Modalität der Aussage in den diese enthaltenden Ausdruck, wie oben angedeutet, aufgenommen wird. Die Tatsächlichkeit wird z. B. durch *darśana* ausgedrückt Dh. 193 *gauṇānāṃ śabdānām prayogadarśanāt* "weil bildliche Ausdrücke bekanntlich (*darśanāt*) gebraucht werden". Die Möglichkeit durch *sambhava*, Ku. 2, 58 . . *anyasmād api tadutpattisambhavāt* "weil es auch aus etwas anderm entstehen könnte". Die Unwirklichkeit wird durch *āpatti* oder *prasaṅga* umschrieben ib. 2, 59 *avahner api . . . dhūmotpattyāpatteḥ* "weil dann auch aus etwas, das nicht Feuer ist (*avahner*), Rauch entstehen müßte" ib. *tayor akāraṇatvaprasaṅgāt* "weil dann diese beiden nicht Ursachen wären". Aber obschon wir oft in der angegebenen Weise übersetzen können, so geben die genannten Wörter doch keinen reinen Ausdruck der Modalität; neben der formalen Bedeutung bleibt ein Rest der inhaltlichen, welche nach dem Zusammenhang stärker oder schwächer hervortreten kann. Dieser Übelstand ist eben von der nominalen Ausdrucksweise untrennbar; denn liegt der Vorzug des Nomens vor dem Verbum darin, daß es den begrifflichen Inhalt schärfer bezeichnet, so steht es eben deshalb hinter jenem zurück, wenn es gilt, die rein formale Seite des Gedankens auszudrücken, weil eben ein Inhalt zur Bezeichnung der Form wenig geeignet ist[1]). Und so

1) Eine analoge Erscheinung zeigt sich auch auf anderem Gebiete. Die durch Endungen ausgedrückten formalen Bestimmungen müssen in Komposita unausgedrückt bleiben, z. B. der Pluralis. Soll aber doch die Mehrheit angedeutet werden, so geschieht es durch Wörter wie *samūha ogha prakara nicaya santati jāla rāji* usw., die als hinteres Kompositionsglied erscheinen. Bei späteren Dichtern büßen diese Wörter fast ganz ihre inhaltliche Bedeutung ein und sinken zu Exponenten des Plurals herab. Ähnliches läßt sich bei andern Wörtern beobachten die zur Umschreibung von Kasusbeziehungen dienen, wie *samīpa pārśva madhya*

werden auch andere abstrakte Prädikatsnomina unzählige Male in der Diskussion verwandt, um die Art der Aussage auszudrücken wie *abhyupagama, niścaya, aṅgīkāra, svīkāra, kalpanā, yoga, niṣedha* usw., während andere mehr ihren Inhalt betreffen wie *upapatti, niyama, upayoga* usw.; beide Arten auch negierend. Ist die Art der Aussage negativ, so wird das Abstraktum zum Negativum gemacht z. B. *anabhyupagama*; soll der Inhalt der Aussage verneint werden, so wird ihm *abhāva* zugesetzt oder sonstwie die Negation in ihn aufgenommen. Ebenso wie die gewöhnlichen Nebensätze werden auch diejenigen, in welchen das abstrakte Prädikatsnomen im Instrumentalis steht, behandelt, indem nämlich das das eigentliche Prädikat ersetzende Nomen abstractum in den Ablativus gesetzt wird. Z. B. Dh. 177 wird von der quietistischen Stimmung gesagt, daß sie nicht in die heroische eingeordnet werden könnte (*na . . . vīre ca tasyā' ntarbhāvaḥ kartuṃ yuktaḥ*), und dies wird dann folgendermaßen begründet: *tasyā 'bhimānamayatvena vyavasthāpanāt, asya cā 'haṃkārapraśamaikarūpatayā sthiteḥ* "weil man jene als aus Selbstbewußtsein bestehend hinstellt, diese aber durch und durch (*ekarūpa*) Erlöschen des Ichbewußtseins ist". Ein anderes Beispiel Ku. S. 166: *cetano 'pi kartaiva, kṛticaitanyayoḥ sāmānādhikaraṇyenā 'nubhavāt* "dasselbe etwas, das denkt, ist auch das, was handelt, weil man Energie und Intelligenz als Attribute ein und desselben Dinges (*samānādhikaraṇa*) erkennt".

Solche ablativische Kausalsätze sind ursprünglich Nebensätze. Wie aber in der gewöhnlichen Sprache mit *yataḥ* eingeleitete Kausalsätze tatsächlich als Hauptsätze zu betrachten sind (etwa mit relativischer Anknüpfung), so bekommen jene ablativischen Kausalsätze eine ähnliche Selbständigkeit, wenn ihnen ein weiterer Nebensatz untergeordnet erscheint, in welchem Falle wir den Satz besser mit 'denn' als mit 'weil' einleiten. Am häufigsten ist der untergeordnete Nebensatz eine Begründung des übergeordneten; dann wird aber diese Begründung des Grundes nicht durch den Ablativ, sondern durch den Instrumentalis ausgedrückt, den ich als Instr. rei efficientis bezeichnen möchte. In dieser Funktion finden wir ihn zuweilen einem Hauptsatz untergeordnet, z. B. TC. 1, 279: *anyathā Bhaṭṭamate prāmāṇyasya jñānānumitigrāhyatvenā 'navasthā syāt* "sonst würde in der Lehre Bhaṭṭas ein regressus in infinitum (*anavasthā*) liegen dadurch daß die Richtigkeit (der Erkenntnis) erfaßt wird durch die syllogistische Erkenntnis aus einer Erkenntnis". Gewöhnlich aber finden wir den Instr. so gebraucht als Vorderglied eines ablativischen Kausalsatzes; wir können dann den Ablativ, wie eben gesagt, mit "denn" übersetzen, und den Instr. mit "weil" z. B. Ku 1, 323: *ācārasvarūpasya pratyakṣasiddhatvena mūlāntarānapekṣaṇāt* "denn die Sitte als solche bedarf keiner weiteren Begründung, weil sie durch die Wahrnehmung erwiesen ist". Da solche subordinierte Sätze zweiter Ordnung namentlich in verwickelter Beweisführung ihre Stelle haben, so würden die meisten Beispiele eine sachliche Erklärung zum richtigen Verständnis erfordern. Ich verweise daher auf die gleichanzuführende zusammenhängende Textstelle, die das Gesagte vollauf illustriert. Es liegt übrigens in der Natur der Sache, daß in einigen Fällen die rein substantivische Auffassung solcher Instrumentale auch befriedigen würde, während in anderen die Deutung als Instr. praedicativus ebenfalls möglich ist.

Der Lokativ eines Abstraktums dient zur Umschreibung eines Konditionalsatzes. YS. 4, 11: *eṣām abhāve tadabhāvaḥ* "wenn diese nicht da sind, sind es auch jene nicht". Dhv. 206 *vyaṅgyālaṃkārasya guṇībhāve dīpakādir viṣayaḥ* "wenn die suggerierte Figur das (dem Ausgesprochenen) subordinierte ist (*guṇībhāve*), dann liegt ein Dīpaka usw. vor". Besonders häufig wird der Lokativ so in Definitionen gebraucht, um eine notwendige Bedingung anzugeben. Ein Beispiel möge genügen: AS. 124: *kāraṇābhāve kāryasyo 'tpattir vibhāvanā* "tritt eine Wirkung ein, wenn die Ursache nicht da ist, (so heißt die Figur) Vibhāvanā". Ob die Bedingung als wirklich, möglich oder unwirklich zu denken sei, hat keinen Einfluß auf ihren Ausdruck, wohl dagegen auf den der Folge, also auf die Gestalt des Nachsatzes. Denn bei unrealen Bedingungssätzen, in denen bei verbaler Ausdrucksweise der Konditionalis steht, erhält bei nominaler Ausdrucksweise der Prädikatsausdruck den Zusatz von *prasaṅga, āpatti, anupapatti* oder *ayoga*. Z. B. in TSD. S. 13 soll bewiesen werden, daß der innere Sinn (*manas*) unendlich klein (*aṇurūpa*) sei: *madhyamaparimāṇatve 'nityatvaprasaṅgāt* "denn wenn er von mittlerer (i. e. endlicher) Größe wäre, müßte er vergänglich sein". Ein

saṅkaṭa abhyāśa sthala usw. als Exponenten des Lokativs, *vaśa dvāra* des Instrumentalis usw. Dieser Gegenstand verdiente wohl eine zusammenhängende Darstellung zur Ergänzung der Lehre von der Komposition.

Fall zweier ineinander geschachtelter Bedingungssätze, von denen der übergeordnete ein unrealer ist, findet sich ib. auf derselben Seite, wo bewiesen werden soll, daß der Körper nicht die Seele (*ātman*) ist: *śarīrasyā "tmatve karapādādināśe sati śarīranāśād ātmano 'pi nāśaprasaṅgāt* "denn wenn der Körper die Seele wäre, so müßte auch die Seele beschädigt werden, weil, wenn die Hand oder der Fuß vernichtet wird, der Körper beschädigt wird".

Der Lokativ mit *api* umschreibt das Vorderglied eines Konzessivsatzes. Z. B. *pāpabhrameṇa kṛtaprāyścittasya niṣphalatve 'pi na tadbodhakavedāprāmāṇyam* SM. 2 "obschon eine wegen vermeintlicher Sünde getane Buße nutzlos ist, so ist doch das sie vorschreibende Schriftwort *(veda)* nicht ungiltig". Ebenso natürlich auch, wenn der Nachsatz im Ablativ steht; ib. 35: *ekasya paramāṇor apratyakṣatve 'pi tatsamūhasya pratyakṣatvāt* "denn obschon ein Atom unsichtbar ist, ist doch ein Komplex derselben sichtbar".

Es braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden, daß die Verwendung des Lokativus zur Umschreibung von Konditional- und Konzessivsätzen von dem Gebrauche des Lok. absol. ausgegangen ist. In der Tat wird dem Lokativ des Abstraktums oft genug *sati*, bezw. *saty api* hinzugesetzt, oder es wird mit der nominalen und verbalen Ausdrucksweise abgewechselt. So finden wir in der Stelle der TSD. 13, der das obige Beispiel entlehnt ist, eine unwirkliche Bedingung durch *tathātve*, und wenige Zeilen weiter durch *tathā sati* "wenn sich das so verhielte" ausgedrückt.

Finalsätze endlich können durch den Dativ eines Abstraktums, bezw. durch Zusammensetzung mit *artham* umschrieben werden. Dh. 60: *tatrā 'vivakṣitavācyasya prabhedapratipādanāye 'dam ucyate* "es wird nun folgendes gesagt, um die Unterarten des *avivakṣitavācya dhvani* zu lehren". Mit *artha* z. B. der sehr häufige Ausdruck: *nirvighnaparisamāptyartham* "um es ohne Hindernisse ganz zu vollenden". Unzählige Male findet sich, namentlich in ganz jungen Werken *avyāpti-* bezw. *ativyāptivāraṇāya* "um zu verhindern, daß etwas nicht, bezw. fälschlich, als unter die Definition fallend eingeschlossen werde".

Die beschriebenen Gebrauchsweisen sind wohl die am meisten typischen, durch welche dem Bedürfnis nach den nötigsten syntaktischen Kategorien genügt wird. Damit ist aber die Anwendefähigkeit des Prinzipes, durch Umwandlung des Prädikats-

ausdruckes in ein Abstraktum einen Satzinhalt zu nominalisieren, durchaus nicht erschöpft. Ein so gestalteter Ausdruck kann je nach seiner grammatischen Beziehung als Subjekts oder Objektssatz aufgefaßt werden. So würde man sagen können *kāraṇasya kāryaniyatapūrvavṛttitvam avaśyam aṅgīkartavyam* oder *prativādino 'py aṅgīkurvanti*; im ersteren Falle ist der Satz "daß die Ursache allemal der Folge vorausgeht" ein Subjektssatz, im zweiten ein Objektssatz. Auch andere Kasus können je nach Umständen gebraucht werden z. B. *jñānasya manodharmatve . . . . śrutir mānam* VP. "die Schriftstelle (Bṛh. Ār. I, 5, 3) beweist, daß Denken eine Funktion des inneren Sinnes sei". Es wird wohl nicht nötig sein, hierauf näher einzugehen, da die vorkommenden Fälle sich leicht jeder zurecht legen wird. Die Hauptsache war, zu zeigen, wie die verschiedenen Arten von Nebensätzen bei der nominalen Ausdrucksweise wiedergegeben werden.

Wie nun die einzeln beschriebenen Wendungen vereinigt den nominalen Stil hervorbringen, das möge eine zusammenhängende Stelle der Vedânta Paribhāṣā mit nebenstehender deutscher Übersetzung anschaulich machen. Zum sachlichen Verständnis sei daran erinnert, daß nach dem Vedânta das ens absolutum, das allerorts ist, wie der Raum, der Intellekt (*caitanya*) ist. In seiner Totalität ist der Intellekt das höchste *brahma*; der von dem inneren Organ (*antaḥkaraṇa*) der einzelnen Wesen umschlossene Intellekt macht deren Seele aus. Das innere Organ ist in steter Wandlung; seine Fluxionen (*vṛtti*), weil vom Intellekt durchdrungen, erscheinen als geistig: als Gedanken, Gefühle, Erinnerungen usw. Das innere Organ streckt gewissermaßen durch die Sinnesorgane Fäden oder Fühler heraus, wodurch es mit äußern Objekten in Berührung gelangt, sie umfaßt und so wahrnimmt.

siddhānte pratyakṣatvaprayojakaṃ kim iti cet . . . . pramāṇacaitanyasya viṣayāvacchinnacaitanyābheda iti brūmaḥ.	Wenn man (fragt), was es bedingt, daß etwas eine richtige Wahrnehmung sei . . . . so antworten wir: der Umstand, daß der das Erkenntnismittel (bildende) Intellekt und der vom Objekt begrenzte Intellekt ununterschieden sind.
tathāhi: trividhaṃ caitanyam: pramātṛcaitanyam pramāṇacaitanyaṃ viṣayacaitanyaṃ ce 'ti. tatra ghaṭādyava-	Es gibt nämlich dreierlei Intellekt: den des Erkenners, den des Erkenntnismittels und den des Objektes. Der von dem Topf

cchinnacaitanyaṃ viṣayacaitanyam, antaḥkaraṇavṛttyavacchinnacaitanyam pramāṇacaitanyam, antaḥkaraṇāvacchinnacaitanyam pramātṛcaitanyam.

tatra yathā taḍāgodagaṃ chidrān nirgatya kulyātmanā kedārān praviśya tadvad eva catuḥkoṇādyākāram bhavati, tathā taijasam antaḥkaraṇam api cakṣurādidvārā nirgatya ghaṭādiviṣayadeśaṃ gatvā ghaṭādiviṣayākāreṇa pariṇamate, sa eva pariṇāmo vṛttir ity ucyate.

anumitisthale tu nā 'ntaḥkaraṇasya vahnyādideśagamanam, vahnyādeś cakṣurādyasannikarṣāt.

tathā cā 'yaṃ ghaṭa ityādipratyakṣasthale ghaṭādes tadākāravṛtteś ca bahir ekatra deśe samavadhānāt tadubhayāvacchinnacaitanyam ekam eva; vibhājakayor apy antaḥkaraṇavṛttighaṭādiviṣayayor ekadeśasthatvena bhedājanakatvāt.

ata eva maṭhāntarvartighaṭāvacchinnā-

usw. begrenzte Intellekt ist der Objekt-Intellekt, der durch die Fluxion des innern Organs begrenzte Intellekt ist der Erkenntnismittel-Intellekt und der das innere Organ begrenzte Intellekt der Erkenner-Intellekt. Wie das Wasser eines Teiches, durch eine Öffnung herausfließend, als Gosse die (Reis)felder füllt und gleich ihnen viereckige usw. Form annimmt, ebenso gelangt das lichtartige innere Organ vermittelst des Auges usw. heraustretend zum Orte des Objektes, z. B. des Topfes und wandelt sich dort in dessen Gestalt ab; diese Wandlung heißt Fluxion. Bei der Schlußerkenntnis und den übrigen (Erkenntnisarten) geht aber das innere Organ nicht zu dem Orte des (erschlossenen) Feuers (usw.), weil dabei das Feuer usw. nicht mit dem Auge usw. in Kontakt tritt. Und weil bei der Wahrnehmung "dies ist ein Topf" der Topf usw. und die ihm gleichgeformte Fluxion außerhalb an einem Orte zusammen sind, so ist auch der von beiden begrenzte Intellekt ein und derselbe; denn auch das, was an ihm (äußerlich) den Unterschied bewirkt, die Fluxion des innern Organs und das Objekt, Topf usw., macht (in diesem Falle) keinen Unterschied aus, weil beides an demselben Orte ist. Nun unterscheidet sich nicht der Raum, der von dem in einem

kāśo na maṭhāvacchinnākāśād bhidyate;

tathā cā 'yaṃ ghaṭa iti ghaṭapratyakṣasthale ghaṭākāravṛtter ghaṭasaṃyogitayā ghaṭāvacchinnacaitanyāt tadvṛttyavacchinnacaitanyasya 'bhinnatayā tatra ghaṭāṃśe pratyakṣatvam.

sukhādyavacchinnacaitanyasya tadvṛttyavacchinnacaitanyasya ca niyamenai 'va ekadeśasthitopādhidvayāvacchinnatvān niyamenā 'haṃ sukhī 'tyādijñānasya pratyakṣatvam.

nanu evaṃ svavṛttisukhādismaraṇasyā 'pi sukhādyaṃśe pratyakṣatvāpattir iti cen, na.

tatra smaryamāṇasukhasyā 'tītatvena smṛtirūpāntaḥkaraṇavṛtter vartamānatvena tatro 'pādhyor bhinnakālīnatayā tadavacchinnacaitanyayor bhedāt.

Zimmer befindlichen Topfe begrenzt wird, von dem Raume der von dem Zimmer selbst begrenzt wird; und ebenso ist bei der Wahrnehmung des Topfes: "dies ist ein Topf", weil die ihm gleichgeformte Fluxion mit ihm selbst verbunden ist, der von jener Fluxion begrenzte Intellekt nicht unterschieden von dem durch den Topf begrenzten; und infolgedessen ist in dieser (Wahrnehmung) deren integrierender Bestandteil, der Topf, (richtig) wahrgenommen.

Die Erkenntnis "ich bin glücklich" usw. muß eine (richtige) Wahrnehmung sein; denn der von dem Glücksgefühl begrenzte Intellekt und der von der jenem zugehörigen Fluxion begrenzte sind ja von zwei äußerlichen Bestimmungen (*upādhi*) begrenzt, die sich an ein und demselben Orte (im Ich) befinden müssen.

"Müßte nicht demgemäß die Erinnerung an eigenes Glücksgefühl usw. eine (richtige) Wahrnehmung sein, soweit dieses einen Bestandteil derselben ausmacht". Nein! Denn weil das Glücksgefühl, dessen man sich erinnert, vergangen und die Erinnerung, eine Fluxion des innern Organs, gegenwärtig ist, so sind auch die beiden Intellekte verschieden, welche von diesen zwei äußerlichen Bestimmungen begrenzt werden, da letztere verschiedenen Zeiten angehören.

upādhyor ekadeśasthatve saty ekakālīnatvasyai 'vo 'pādheyābhedaprayojakatvāt.

yadi cai 'kadeśasthatvamātram upādheyābhedaprayojakam, tadā 'haṃ pūrvaṃ sukhī 'tyādismṛtāv ativyāptivāraṇāya vartamānatvaṃ viṣayaviśeṣaṇaṃ deyam.

nanv evam api svakīyadharmādharmau vartamānau yadā śabdādinā jñāyete, tadā tādṛśaśābdajñānādāv ativyāptiḥ, tatra adharmādyavacchinna-tadvṛttyavacchinnacaitanyayor ekatvād iti cen, na.

yogyatvasyā 'pi viśayaviśeṣaṇatvāt. antaḥkaraṇadharmatvāviśeṣe 'pi kiṃcid ayogyam, kiṃcid yogyam ity atra, phalabalakalpyaḥ svabhāva eva śaraṇam.

anyathā nyāyamate 'py ātmadharmatvāviśeṣāt sukhādivad dharmāder api pratyakṣatvāpattir durvārā.

Denn wenn zwei äußerliche Bestimmungen an demselben Orte sind, so bedingt erst ihre Gleichzeitigkeit, daß das durch beide Bestimmte eins sei. Und wenn (die Angabe, daß die beiden *upādhi's*) an demselben Orte sind, die Einheit der beiden Bestimmten bedingen soll, so muß man dem Objekt das Attribut 'gegenwärtig' zufügen, um zu verhindern, daß eine Erinnerung wie "ich war früher glücklich" von der Definition miteinbegriffen werde. "Würde nun nicht, im Falle daß jemand sein eigenes Verdienst oder Sünde, die gegenwärtig (Eigenschaften seiner Seele sind), durch Zeugnis usw. erkennte, eine derartige Zeugniserkenntnis trotzdem (*evam*) unter die Definition fallen, weil der von dem Verdienst usw. begrenzte Intellekt und der von der Fluxion (welche jenes zum Objekt hat) begrenzte Intellekt eins sind? "Nein. Denn das Objekt muß durch Wahrnehmbarkeit charakterisiert sein. Man muß nämlich wegen der (verschiedenen) Reaktion (*phala*) die Annahme machen (*śaraṇam*), daß es im Wesen der Dingo begründet ist (*svabhāva*), wenn einige wahrnehmbar und andere es nicht sind, obgleich beide in gleicher Weise Eigenschaften des innern Organs sind. Denn ohne diese Annahme würde die Nyāyaphilosophie, in der ebenso wie Glücksgefühl usw. auch Verdienst usw. gleicherweise Eigenschaften der Seele sind, nicht umhin können anzuerkennen (*āpattir durvārā*), daß Verdienst usw. ebenso wie Glücksgefühl usw. direkt wahrgenommen werden.

na cai 'vam api vartamānatādaśāyāṃ tvaṃ sukhītyādivākyajanyajñānasya pratyakṣatā syād iti vācyam, iṣṭatvāt.

daśamas tvam asī 'tyādau sannikṛṣṭaviśaye śabdād apy aparokṣajñānābhyupagamāt.

ata eva parvato vahnimān ityādijñānam api vahnyaṃśe parokṣam parvatāṃśe 'parokṣam, parvatādyavacchinnacaitanyasya bahirniḥsṛtāntaḥkaraṇavṛttyavacchinnacaitanyābhedāt; vahnyaṃśe tv antaḥkaraṇavṛttinirgamanāsambhavena vahnyavacchinnacaitanyasya pramāṇacaitanyasya ca parasparam bhedāt.

tathā cā 'nubhavaḥ: parvatam paśyāmi, vahnim anuminomī 'ti; nyāya-

Auch darf man nicht einwenden, daß so meine aus einem Satze wie "du bist glücklich" hervorgehende Erkenntnis, vorausgesetzt, daß es sich dabei um die Gegenwart handelt, ein Wahrnehmungserkenntnis wäre; denn das ist eben unsere Ansicht; weil wir auch anerkennen, daß wenn zu Jemand in Anwesenheit der übrigen Neun (*sannikṛṣṭaviṣaye*) gesagt wird: "du bist der Zehnte", die aus diesem Ausspruche resultierende Erkenntnis keine indirekte (d. h. ein *pratyakṣa*, also eine Wahrnehmung) sei.

Darum ist auch die (Schluß)-erkenntnis: "der Berg hat Feuer" indirekt in Betracht des Feuers und direkt in Betracht des Berges; denn der vom Berge begrenzte Intellekt ist ununterschieden von dem Intellekt, der von der nach Außen hervorgetretenen Fluxion des innern Organs begrenzt wird; und was das Feuer betrifft, so ist, weil die Fluxion des innern Organs nicht zu ihm hinausgehen kann, der von ihm begrenzte Intellekt von dem des Erkenntnismittel-Intellekts verschieden. Und so sind wir uns auch dessen bewußt, daß wir den Berg sehen, das Feuer aber

mate tu parvatam anuminomī 'ty anuvyavasāyāpattiḥ. asannikṛṣṭapakṣakānumitau tu sarvāṃśe 'pi jñānam parokṣam.

erschließen; nach dem Nyāya aber müßte man nachträglich das Bewußtsein haben, daß man auch den Berg erschlösse. In einem Schlußerkenntnis aber, bei der die Sache nicht wahrgenommen wird, ist die Erkenntnis hinsichtlich beider Teile indirekt.

* * *

Der wissenschaftliche Sanskritstil, wie ihn die vorstehende Textstelle in voller Blüte zeigt, macht auf uns den Eindruck geschraubter Unnatürlichkeit. Es verdient aber hevorgehoben zu werden, daß der gebildete Inder nicht so empfand. Denn nicht nur Gelehrte, sondern auch Dichter, bei denen wir doch wohl am ehesten ein feines Sprachgefühl voraussetzen müssen, bedienen sich dieses Stiles in wissenschaftlichen Abhandlungen. So habe ich mehrere der obigen Beispiele dem Dhvanyāloka entlehnt, dessen Autor Ānandavardhana nicht nur ein feinfühliger Ästhetiker war, sondern auch ein Dichter, der auf seine Gedichte große Stücke hielt, wenn sich auch nicht viel davon erhalten hat. Ein noch schlagenderes Beispiel gibt Srīharṣa, ein Klassiker ersten Ranges, ab. Sein Naiṣadhīya ist eines, und zwar das letzte der klassischen Kunstepen (Mahākāvya)[1]), und sein Khaṇḍanakhaṇḍakhādya ist ein philosophisches Werk, in dem er wie jeder andere Philosoph sich jener 'abstrusen' Ausdrucksweise bedient. Wir haben somit kein Recht anzunehmen, daß jener Stil für das indische Sprachgefühl irgend etwas Verletzendes habe. Er ist daher von rein sprachlichem Gesichtspunkte von großem Interesse, weil er zeigt, wie weit abseits von dem, was der ursprüngliche Sprachgeist vorzuschreiben schien, die wirkliche Entwicklung führen konnte. Anderseits wird man auch in ihm Parallelen zu anderen nicht indogermanischen Sprachen finden können, von denen ich zum Schlusse nur eine hervorheben möchte: die Bezeichnung des Subjekts durch den Genitiv. Denn

1) Das Wort *mahākāvya* dient zur Bezeichnung der Fünfzahl, und zwar schon bei Amaracandra im 13. Jahrhundert (siehe dessen Kāvyakalpalatā, Benares 1886 S. 183). Diese fünf mahākāvya sind Kumārasambhava, Raghuvaṃśa, Kirātārjunīya, 'Siśupālavadha und Naiṣadhīya; allerdings werden diese Namen an der zitierten Stelle nicht angegeben.

auch im Japanischen war die Nominativpartikel *ga* ursprünglich eine Genitivpartikel[1]). Aber darum muß man doch nicht glauben, daß das japanische Verbum tatsächlich nominal im wahren Sinne des Wortes sei; denn jene Partikel *ga* hat ihre genitivische Funktion nur in gewissen Wendungen bewahrt, während die gewöhnliche Bezeichnung des Genitivs von der Partikel *no* übernommen worden ist.

Bonn. Hermann Jacobi.

1) Chamberlain Handbook of colloquial Japanese S. 57 f.

Über das periphrastische perfekt im Sanskrit.

In dem periphrastischen perfekt des Sanskrit *gamayāṃcakāra* u. s. w. sieht man meist die verbindung eines casus auf *ām* mit *cakāra āsa babhūva*. Whitney, Altind. Gramm. § 1070 deutete den ersten teil als den accusativ eines vom präsensstamme abgeleiteten verbalnomens; in der hauptsache stimmte ihm Delbrück, Altind. Syntax p. 426 f. bei. Besonders einleuchtend machte diese erklärung der umstand, dass in der älteren sprache fast ausschliesslich $\sqrt{}$*kṛ* als hilfsverb verwendet wird und *bhū* gar nicht, wie denn Pāṇini III 1, 40 nur die bildung mit *kṛ* lehrt; zu *kṛ* aber erwartet man

ein objekt. Aber für diejenigen bildungen, in denen *as* oder *bhū* das hilfsverb ist, kommen wir mit dieser erklärung nicht aus; denn es ist klar, dass der acc. nicht mit *as* und *bhū* in demselben sinne wie mit *kṛ* verbunden werden kann, und man sieht auch nicht ein, auf welchem wege sich *as* an die stelle von *kṛ* hätte drängen können, wenn nämlich die bildungen mit *kṛ* die älteren waren und aus ihnen diejenigen mit *as* und *bhū* irgendwie hervorgegangen sein sollten. Brugmann, Grundriss II § 896 anm., erklärt daher *gamayām* in *gamayām-āsa* mit hinweis auf instrumentalformen wie aksl. *rąką* und ai. *pratarā́m* als instrumental, indem er auf den auffallenden parallelismus mit *arē-facio arē-fio arē-bam flā-bam amā-bam* aufmerksam macht, in welchen formen die casus auf *-ē* und *-ā* nur instrumentale gewesen sein könnten. Diese indische instr. auf *ām* scheinen mir äusserst problematischer natur zu sein. Hirt, Idg. Forsch. I 20, hatte die adverbia auf *-tarā́m, -tamā́m* als instr. erklärt, indem er geltend machte, dass in *uccaistarām śanaistamām* der erste teil instr. sei, also wäre es auch wohl der zweite. Aber *tarām* und *tamām* werden als steigerungsaffixe der adverbia ganz allgemein gebraucht, z. b. *su-tarām ni-tarām*; spätere dichter verbinden sie sogar mit dem verbum finitum. In derselben weise ist auch die verbindung von *uccais* mit *tarām* zu beurteilen: ein halb selbständig gewordenes affix ist mit einem fertigen worte, dessen casus nicht mehr empfunden wurde, verbunden worden. Hätte eine wechselwirkung zwischen dem casus von *uccais* und demjenigen des affixes stattgefunden, so würde man **uccaistarais* zu erwarten haben. Beachtet man nun, dass *pratarā́m* die im ṚV. allein übliche form ist und diese kaum etwas anderes als ein acc. sein kann, so wird man auch das spätere *pratarā́m pratamā́m* als acc. auffassen müssen. Somit entbehrt die annahme von instrumentalen auf *ām* für das Sanskrit jeglicher berechtigung. Damit scheint mir aber die einzige stütze für Brugmanns erklärung von *gamayām-āsa* als durch verbindung des hilfsverbs mit dem instr. eines verbalnomens entstanden hinfällig zu werden. Ausserdem leidet aber seine erklärung noch an einer andern principiellen unwahrscheinlichkeit. Denn obgleich die beiden gleichwertigen bildungen *vedayāṃ-cakāra* und *vedayām-āsa* auf verschiedene weise entstanden sein sollen, so dass die erste hiesse: 'ich machte verkündigung' und die zweite etwa: 'ich war auf dem wege der verkündigung', so hätte doch der erste teil *vedayām* trotz seiner verschiedenen funktion in beiden verbindungen dieselbe form erhalten. Ich meine nun, dass, wenn die sprache in zwei gleichwertigen bildungen dieselbe form verwendet, wir sie nicht auf zwei verschiedene weisen erklären dürfen, sondern nach einer deutung suchen müssen, die für beide formen gleichmässig passt. Wollen wir das, so müssen wir den versuch aufgeben, den ersten teil des periphrastischen perfekts als casus eines verbalnomens aufzufassen, wir müssen vielmehr darin eine verbalform suchen.

Diesen weg hatten schon Jolly und später Brunnhofer beschritten, indem sie *gamayām* als einen infinitiv betrachtet wissen wollten. Aber die funktion des infinitivs im Sanskrit würde einer solchen verbindung wenig günstig gewesen sein, wie denn thatsächlich auf indischem boden keine periphrastische form mit dem infinitiv gebildet wird.[1]) Speciell sei noch hervorgehoben, dass der infinitiv auf *-am* nur in negativen sätzen gebraucht wurde, da ihn Delbrück, a. a. o. p. 429 nur abhängig von *na śak, na vid, na arh* fand.

Dagegen glaube ich es wahrscheinlich machen zu können, dass in *gamayām* etc. eine art absolutivum stecke. Es findet nämlich im epischen und klassischen Sanskrit eine ähnliche verbindung zwischen dem gewöhnlichen absolutivum auf *-tvā* bezw. *-ya* und √*sthā* als einer art hilfsverb statt, um einen dauernden zustand, eine hervorstechende eigenschaft des subjektes auszudrücken; eine anzahl von belegen, die sich beliebig vermehren liesse, findet man P. W. s. v. *sthā*, 9b. Ich will einige aus klassischen dichtern anführen. In der eingangsstrophe der Śakuntalā wird die luft als eine der körperlichen formen (*tanu*) Śiva's beschrieben als *śrutiviṣayaguṇā yā sthitā vyāpya viśvam* 'deren (charakteristische) eigenschaft (: der ton) objekt des gehörsinns ist und die

[1]) A. Holtzmann, Grammatisches aus dem Mahābhārata p. 47 behauptet allerdings '1, 63, 1 = 2334 findet sich *gantum babhūva* er gieng fort'. Doch dies beruht auf einem missverständnis des betreffenden verses: *rājoparicaro nāma dharmanityo mahīpatiḥ | babhūva mṛgayāṃ gantuṃ sadā kila dhṛtavrataḥ* || 'der könig namens Uparicara war ein streng religiöser Herrscher, (doch) stets auf die Jagd zu gehen erpicht.' *gantum* ist nicht zu *babhūva* zu ziehen, sondern hängt von *dhṛtavrataḥ* ab.

das all erfüllt'; im ersten verse des Kumärasambhava heisst es vom Himälaya: *purvāparau toyanidhī vagāhya sthitaḥ* 'bis ins östliche und westliche weltmeer reichend', und im Meghadūta 58 vom Kailāsa: *śṛṅgocchrāyaiḥ kumudaviśadair yo vitatya sthitaḥ kham* 'der mit seinen hohen lotusweissen zinken den luftraum erfüllt'. Im Kirātārjunīya VIII 23 werden die weissen oberschenkel (*jaghanāni*) der frauen genannt *sthitāni jitvā navasaikatadyutim* 'an weisse den glanz frischen ufersandes übertreffend', und ebenda XVI 28 lesen wir: *kecit samāśritya . . . dhanūṃṣi tasthuḥ* 'einige stützten sich auf ihre bogen'. Seltener wird als hilfsverb das compositum *avasthā* gebraucht, ebenda XI 37 *vyāhṛtya marutām patyāv iti vācam avasthite* 'als Indra so gesprochen hatte';[1]) *sthā* kann auch durch *vṛt* ersetzt werden, wofür ich mir ein beispiel notirt habe Śiśupālavadha XII 65: *sā camūr atītya bhūyāṃsi purāṇy avartata* 'das heer übertraf viele städte'; auf ein beispiel mit *as* hat Ludwig (über die absoluten verbalformen des Sanskrit, Sitzungsberichte der böhm. G. W., phil. hist. classe 1897) aus dem Mbh. XV 11, 20 beigebracht: *kutas tvam asi vismṛtya vairaṃ dvādaśavārṣikam* 'wie hast du die zwölfjährige feindschaft vergessen?'

Wie man aus den angeführten beispielen ersieht, ist die verbindung des absolutivums mit dem hilfsverb *sthā* nicht etwa eine zufällige, sondern sie ist halbwegs zum typus erstarrt, wobei, um einen ausdruck für einen dauernden zustand zu gewinnen, beide componenten der verbindung etwas von ihrer individuellen bedeutung aufgeben mussten. Nicht nur hat *sthā* die rolle eines hilfsverbs übernommen, wozu diese wurzel ohnehin geneigt ist, sondern auch das absolutivum erscheint nicht in seiner eigentlichen funktion, die darin besteht, zu der handlung des hauptverbums eine zeitlich vorausgehende nebenhandlung hinzuzufügen (*samānakartṛkayoḥ pūrvakāle* Pāṇ. III 4, 21). Denn die durch das absolutivum ausgesprochene handlung, die nur formell neben-, thatsächlich aber die haupthandlung ist, geht nicht der durch *sthā* ausgedrückten thätigkeit zeitlich voraus, sondern ist mit ihr gleichzeitig und gleichdauernd. Es wäre sinnwidrig, das obige beispiel *yā sthitā vyāpya viśvam* zu übersetzen '(die luft), die nach erfüllung des alls dasteht', weil die luft nach indischer anschauung ein

[1]) Weitere beispiele P. W. s. v. *sthā* + *ava*, 4 b.

von anbeginn den raum ausfüllender stoff ist; und so ähnlich auch in den übrigen beispielen. Die funktion des abs. in der verbindung mit *sthā* fällt also ganz mit der des participium praesentis zusammen, mit welchem *sthā* eine ähnliche, durchweg gleichbedeutende verbindung eingeht, siehe die beispiele P. W. s. v. *sthā* 9 a; es hat keine temporale bedeutung (wenn man nicht etwa die der gleichzeitigkeit so deuten will), sondern diese findet ihren exponent in dem hilfsverb, das daher in allen formen vorkommt. In den obigen beispielen ist schon das perf. und part. perf. pass. belegt; das präsens steht z. b. Rām. II 28, 20 *sarpāḥ . . . tiṣṭhanty āvṛtya panthānam* 'die schlangen versperren den weg'; part. praes. ebenda II 21, 42 *dharmam āśritya tiṣṭhatā* 'von einem, der im rechte wandelt'; der imper. Kathās. 37, 42 *dhairyam ālambya tiṣṭhata* 'seiet beherzt' etc.

Nach der analogie dieser verbindung des abs. mit *sthā* möchte ich nun auch in dem ersten teile des periphrastischen perfects ein absolutivum sehen, so dass z. b. Panc. I 15 *vṛttāntaṃ nivedya tasthuḥ* 'sie berichteten über den vorgang' wesentlich der viel älteren bildung *vṛttāntaṃ nivedayām-āsuḥ* parallel zu stellen wäre. Und wie *sthā* in allen tempora gebraucht werden kann, so kommt auch beim periphrastischen perfekt das hilfsverb nicht nur im perfekt, sondern auch 'in den ältesten Brāhmaṇa' mit dem aorist *akar akran*, einmal mit dem prekativ *kriyāt*[1]) und dem präsens *karoti*, im klass. Sanskrit auch der imperativ *vidāṃ kuru* etc. vor. Es ist also offenbar das periphrastische perfekt durch wahrscheinlich allmähliche einschränkung aus einer umschreibung weiteren umfangs hervorgegangen, eine entwicklung, welche jene mit *sthā* nicht durchgemacht hat, weil bei ihr das gewicht mehr auf die aktions a r t fiel als auf die zeitbestimmung.

Bei dem periphrastischen perfekt auf *āsa*, das in der form *mantrayám-āsa* schon aus dem Aitareya und Gopatha Brāhmaṇa belegt ist, machte also die annahme einer verbindung des hilfsverbs mit einem absolutivum keine begrifflichen schwierigkeiten, ebensowenig bei demjenigen auf *babhūva*, das in den Brāhmaṇa noch nicht vorkommt, aber vom epos an häufig ist. Bei *kṛ* würde man allerdings eher ein objekt als ein absolutiv erwarten. Aber man beachte, dass *kṛ* wegen

[1]) Whitney a. a. o. 1073b, c. Pāṇini III 1, 42.

seines so häufigen und mannigfaltigen gebrauches auch sonst beinahe wie das englische *to do* zum hilfsverb herabsinken und ohne objekt gebraucht werden kann, siehe P. W. s. v. *kar* 25, 26; speciell sei noch auf den im Sanskrit und Prakrit gleich häufigen gebrauch von *kṛtvā* nach sätzen mit *iti* hingewiesen, wo es nur mehr einen schatten von allgemeiner bedeutung hat und fast überflüssig scheint. Von ähnlich herabgedrückter bedeutung einer thätigkeit im allgemeinen war, wie ich glaube, *kṛ* ursprünglich im periphrastischen perfekt, und dabei war seine transitive funktion nicht ein hindernis, sondern insofern ein vorzug, als sich so auch das genus verbi, speciell das passiv, ausdrücken liess, wozu *as*, dessen mediale formen ungebräuchlich sind, von haus aus wenig geeignet erscheinen musste. Sie wurden beim periphrastischen perfekt nur zur bildung des passivs *gamayām-āse* offenbar nach dem älteren muster von *gamayāṃ-cakre* eingeführt.

Das hypothetische bei meiner erkärung liegt in der annahme von absolutiven wie *gamayām*; aber derselbe vorwurf trifft die beiden anderen erklärungen: auch infinitive auf *-ām* müssen wir nach denen auf *-am* construiren, und die annahme von verbalnomina auf *-ā* ist nicht besser fundirt. Über letzteren punkt noch einige worte. Delbrück a. a. o. p. 426 meint, dass die bildung des periphrastischen perfekts von *vidāṃcakāra* ausging, und dass *vidā* als verbalnomen wie *φυγή* gebildet sei. Gegen den ersten teil seiner hypothese scheint mir zu sprechen, dass *gamayām-cakāra* zuerst belegt ist: es kommt bereits im Atharvaveda vor, während *vidāṃcakāra* erst in den Brāhmaṇateilen des schwarzen Yajus erscheint. Gegen den zweiten teil ist zu bemerken, dass *vidā* zwar ein fem. abstr. von *vid* wie *bhidā* von *bhid* sein könnte, aber in wirklichkeit nicht vorkommt, und dass bei *oṣāṃcakāra* eine ähnliche erklärung unmöglich ist, weil das fem. abstr. *uṣā* lautet. Für die annahme von fem. abstr. aus causativstämmen wie **gamayā* oder präsensstämmen der zehnten klasse wie **kathayā* haben wir endlich erst recht keinen anhalt; denn *mṛgayā́* jagd ist nicht von *mṛgayāmi* 'suchen', sondern von *mṛgá* wild vermittelst suffix *-yā* (Pāṇ. *kyap*) abgeleitet.

Jedenfalls hat die sprache selbst frühe schon das etymologische verständnis für die fraglichen formen verloren. Darum ist nicht viel darauf zu geben, wenn einmal MBh. I

44, 8 *varayām pracakramuḥ* für *varayāṃ-cakruḥ* gebraucht wird, und es danach scheinen möchte, als ob *varayām* als infinitiv empfunden worden sei, weil *prakram* meist mit dem infinitiv construirt wird. Dagegen finden sich im Vīracaritra (Ind. Stud. XIV p. 144) die anomalen formen *varayāṃ-vyadhuḥ*, *mantrayāṃ-vyadhuḥ*, *pūrayāṃ-vyadhuḥ* etc., deren urheber offenbar *varayām* etc. als accusativ aufgefasst hat. Die verschiedenheit in der auffassung des ersten bestandteils *varayām* etc. zeigt deutlich, dass das bewusstsein seiner eigentlichen natur der sprache abhanden gekommen war.

Bei sothanen umständen scheint mir die analogie der verbindung von *sthā* mit dem absolutiv geeignet, den ausschlag für meine hypothese geben zu können.

Von den gewöhnlichen absolutiven der causativa und verba der zehnten klasse *gamayitvā kathayitvā* würden sich die von uns angenommenen *gamayām kathayām* nur durch die verschiedenheit der endung, nämlich *-am*, unterscheiden, die nach der proportion *bhid: bhedaya = vedam: vedayām* angetreten ist. Die im wurzel-absolutiv *vedam* gesetzmässige guṇirung erklärt auch den eintritt derselben bei andern präsensabsolutiven wie *oṣām*, *jāgarām*, *bibhayām*, *jihrayām*, *bibharām*, *juhavām* (Pāṇ. III 1, 38 f.). Interessant ist die von Pāṇ. III 1, 42 überlieferte vedische form *cikayām akar* für *acaiṣīt*, insofern sie zeigt, dass nicht nur vom präsens-, sondern auch vom perfektstamme diese bildung ausgehen konnte. Abweichend in ihrer bildungsweise ist die form *vidām*; wenn man nicht von einem im Pali belegten präsens *vidati* ausgehen will, muss man sie aus der zweisilbigen wurzel **vidā* herleiten, die im lat. *vidē-re*, griech. *εἰδή-σω* vorliegt.

Über das absolutivum als eine alte indog. bildung habe ich mich schon im 9. kapitel meines buches 'Compositum und Nebensatz' ausgesprochen, worauf hier verwiesen sein möge. Ich weiss mich dadurch mit der gemeinen ansicht in einem principiellen gegensatz. Diese geht nämlich von der thatsache aus, dass das absolutivum und der infinitiv casusendungen zu haben scheinen,[1]) und zieht daraus den schluss, dass im Indo-

[1]) Doch will ich nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass Ludwig in seiner oben genannten wunderlichen schrift p. 3 das absolutiv auf *tvā tvī tvāya* zu den 'unflektierten stammformen' rechnet, 'denen eine function octroyiert worden ist.'

germanischen die kategorie des absolutivs und infinitivs aus gewissen casus bestimmter verbalnomina sich herausgebildet hätten, dass also der casus das prius, das absolutiv das posterius gewesen sei. Vom rein indogermanischen standpunkt aus scheint diese folgerung nur natürlich. Wenn man aber andere, weder mit dem Indogermanischen, noch unter sich verwandte sprachen in betracht zieht, so zeigt sich, dass die kategorie des absolutivums als gerundium oder verbalparticip eine weitverbreitete, selbst in recht primitiven sprachen feststehende bildung ist, die direkt aus dem verbal- oder präsensstamm hervorgeht, bezw. mit ihm identisch ist, ja dass sie so wenig nötig hat, vermittelst gewisser casusfunktionen ins dasein gerufen zu werden, dass sie vielmehr schon zuweilen, wie im Japanischen, da ist, ehe die deklination zur festigkeit gelangte, meistens ehe die syntaktischen casus lautliche exponenten erhalten haben. Eine betrachtung der nicht indogermanischen sprachen zeigt, dass der ausbau des verbalsystems wenigstens gleichzeitig, häufig sogar früher als derjenige der deklination ist. Und speziell hat dieses frühe hervortreten des absolutivums, bezw. der mit ihm auf gleicher linie stehenden bildungen, seinen grund in der unfähigkeit primitiver sprachen (zu denen auch die indogerm. ursprache zu rechnen ist), adverbiale nebensätze auf andere, nämlich analytische weise zu bilden. Von diesem höheren standpunkt der vergleichenden linguistik aus dürfte meine annahme einige wahrscheinlichkeit beanspruchen, dass nämlich wie in andern sprachen, so auch im Indogermanischen einst unflektirte verbalstämme in der funktion des absolutivums oder verbalparticips vorkamen, und dass in späterer zeit, als nach durchdringen der flexion unflektirte stämme aus dem selbständigen gebrauche verschwanden, diese, weil sie keine personalendungen gemäss ihrer funktion annehmen konnten, entweder eine casusendung bekamen oder durch ein ad hoc gebildetes, d. h. etymologisch durchsichtiges verbalnomen in einem casus ersetzt wurden. So erklärt sich die sonderbare erscheinung, dass sich von dem betreffenden verbalnomen ausser der erstarrten casusform keine spur sonst erhalten hat. Dieses herüberziehen ursprünglich unflektirter verbalstämme auf die nominale seite erfolgte wahrscheinlich erst bei der herausbildung der einzelsprachen, und so wurde dann aus **gamaya* ein *gamayām*

gebildet nach analogie des absolutivums auf *-am*, das aber auch schon im Sanskrit im aussterben begriffen war.

Von meinem eben dargelegten standpunkte aus würde es sich auch empfehlen, die dem ai. periphrastischen perfekt auffallend parallelen lateinischen bildungen *arē-facio arē-fio arē-bam flā-bam amā-bam* ebenfalls als verbindungen eines absolutivums mit dem hilfsverb aufzufassen. Welchen casus man auch in *arē-* sehen mag, am wahrscheinlichsten ja wohl einen instrumentalis, sicher scheint mir, dass dieser casus als solcher nicht zu der bildung von *arēfacio* etc. veranlassung gab, sondern dass er dies that, weil er zum ausdruck des absolutivums verwendet wurde. Denn so mannigfaltig auch der gebrauch des instrumentalis ist, eine solche verwendung, wie wir sie für die bildung von *arē-facio, arēbam* etc. annehmen müssten, lässt sich auf dem historischen boden der indogermanischen sprachen nicht belegen.

Zum schluss sei noch eine vermutung Brugmanns erwähnt. Grundriss II § 968 sagt er, dass ai. 3. sing. imp. med. *duhā́m vidām śayām* mit dem in *vidā́ṃcakāra* enthaltenen *vidā́m* wohl zusammen gehangen haben müssen, „so dass man in ihnen imperativisch gebrauchte verbalnomina zu sehen hat.“ Wenn ein zusammenhang zwischen diesen formen besteht, was natürlich nicht bewiesen werden kann, so scheint mir die bedeutung des imperativs aus dem accusativus eines femininen verbalnomens schwer herleitbar. Dagegen ist die verwendung des absolutivums als imperativ in einer feststehenden formel belegt, die Päṇini III 4, 18 lehrt (*alaṃkhalvoḥ pratiṣedhayoḥ prācām ktvā*): ‘nach *alam* oder *khalu* in prohibitiver bedeutung steht das absolutivum nach meinung der östlichen grammatiker.’ Bei *alam* findet sich so das absolutivum ziemlich häufig im epischen und klassischen Sanskrit, z. b. Mālav. I 20 *alam anyathā gṛhītvā* ‘leg’ es nicht falsch aus’, Śiś. II 40 *ālapyā’lam idam* ‘man spreche dies nicht aus’. Dagegen kenne ich nur zwei beispiele für *khalu* mit dem abs., die im kleinen P. W., Nachträge 5, s. v. *khalu* citirt sind; von diesen ist der eine, Nirukta I 5, aber wegen seines alters von besonderem interesse. Man sieht aus diesem gebrauche, dass auch noch später das absolutiv imperativische bedeutung annehmen konnte, allerdings in bestimmten verbindungen. Ich wage nicht zu behaupten, dass wir darum mit sicherheit die vedischen im-

perative *duhām* etc. als absolutive deuten dürfen; aber die möglichkeit ist nicht zu leugnen.

Bonn, 13. dez. 1897. Hermann Jacobi.

ÜBER DAS PRAKRIT IN DER ERZÄHLUNGS-LITTERATUR DER JAINAS[1]

Bei der Beschäftigung mit zwei grösseren Prakritwerken, die der Erzählungslitteratur der Śvetāmbara Jainas angehören, der Samarādityakathā Haribhadra's und dem Padmacarita Vimalasūri's, habe ich einige sprachliche Beobachtungen gemacht, aus denen man mancherlei Interessantes folgern kann. Es handelt sich dabei um die Jaina Māhārāṣṭrī. Wir haben bisher zwei Varietäten oder Phasen dieses Prakrit zu unterscheiden gelernt: 1) die ältere unbeholfene Sprache in den Kathānakas, die uns namentlich durch die Āvasyaka-Erzählungen[2] bekannt geworden ist; 2) die jüngere gewandte Sprache in späteren Erzählungen, von denen ich zuerst ausführliche Proben gegeben habe[3]. Professor Leumann, der auf den Unterschied dieser beiden Sprachvarietäten zuerst aufmerksam gemacht hat, spricht sich darüber folgendermassen aus: « die Aelteren verfehlen sich gegen die Grammatik, die Späteren aber, welche unerhörte Sanskritismen wie *īisa* statt *erisa* (*īdṛśa*) u. dergl. kon-

[1] Die folgende Abhandlung ist im wesentlichen der vom Verfasser auf dem Orientalisten Congress im Kopenhagen gehaltene Vortrag.

[2] Ernst Leumann, *Die Āvaśyaka-Erzählungen.* 1. Heft 1897. A. f. d. k. d. M., X, 2.

[3] Hermann Jacobi, *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî.* Leipzig 1886.

struieren, sündigen an der *Sprache* »[1]. In der Tat handelt es sich in vielen Fällen um Sanskritismen, wo nämlich statt der idiomatischen Prakritform die nur lautlich prakritisierte Sanskritform gesetzt wird. Jedoch lassen sie sich meist auf Grund von Hemacandra's Grammatik verteidigen; denn diese öffnet verdächtigen Formen meist ein Hinterpförtchen, weil ja Hemacandra (beziehungsweise seine jainistischen Vorgänger) die in Rede stehende Erzählungslitteratur doch auch in den Bereich ihrer Betrachtungen ziehen mussten. Bei *īisa* für *erisa* (desgl. *tārisa*, *jārisa* etc.) kann man sich aber auch nicht einmal auf Hemacandra berufen, da er nur *erisa* für sein Normal Prakrit gelten lässt. *īisa* ist also auch nach ihm (bez. den von ihm befolgten Autoritäten) im Normal Prakrit nicht zulässig. Aber es ist fraglich, ob es gerade ein Sanskritismus ist. Denn *īdisa* ist die gewöhnliche Śaurasenī-form, und *īisa* (wofür die Mss. übrigens oft auch *īdisa* schreiben) könnte ebensowohl ein « Śaurasenismus » sein. Dieselbe Möglichkeit liegt auch bei folgenden von Haribhadra mit Vorliebe gebrauchten Formen vor: *iyāṇiṃ*, sansk. *idānīm*, statt *ehiṃ*; *iyaṃ*, sansk. *idam*, statt *iṇaṃ* oder *imaṃ*; das Passiv auf °*īyai* °*iyai* statt auf °*ijjai*. Zwar lässt Hemacandra diese in der Śaurasenī allgemein üblichen Formen auch für sein Normal Prakrit zu, aber in klassischen Māhārāṣṭrī-Werken sind sie entweder unerhört oder kommen doch nur ganz sporadisch vor. Da Dialektentlehnungen von den Grammatikern selbst anerkannt werden (Hem. IV, 447: *vyatyayaś ca*), so ist wohl das Wahrscheinlichste, dass spätere Prakrit-Prosaisten Śaurasenī-formen mit den erforderlichen lautlichen oder orthographischen Veränderungen in ihre Sprache aufgenommen haben.

Einfluss der Volksprache verrät wahrscheinlich der Gebrauch des Nominativ Pluralis Neutrius eines Adjectivs, Participums oder Pronomens wenn auf zwei oder mehrere Personen männlichen *und* weiblichen Geschlechts bezogen; denn dieselbe Erscheinung findet sich auch regelmässig in

[1] *Avaśyaka Erz.*, p. 5.

Guzeratī und Marāṭhī. Aber so feste Wurzeln hat diese Construction im Sprachgebrauch jener Zeit gehabt, dass sie selbst im Sanskrit von Siddharṣi in der Upamitibhavaprapañcā Kathā angewandt wird. — Meines Erachtens sind alle diese Lizenzen dem Bestreben der Autoren entsprungen, die Sprache sowohl ihren Lesern (bez. Hoerern) leicht verständlich, als auch sich selbst mundgerecht zu machen.

Es ist nun beachtenswert, dass alle jene beanstandeten Formen ebenfalls in Haribhadra's Samarādityakathā [1] gebräuchlich sind und zwar in höherem Grade als in den « Ausgew. Erzählungen in Mâhârâshṭri », obschon Devendra, der Verfasser der letzteren, drei Jahrhunderte jünger als Haribhadra ist. Das Alter *allein* bedingt also nicht die Sprachreinheit. Bei Haribhadra machte ich nun die Beobachtung, dass die prosaischen und metrischen Partien auch sprachlich verschieden sind. Und zwar finden sich die oben hervorgehobenen Sanskritismen und Entlehnungen aus der Śaurasenī hauptsächlich in der Prosa. Sie sind also nur für diese characteristisch und fehlen in den metrischen Teilen entweder gänzlich oder kommen doch nur sehr sporadich vor. In den Versen befleissigt sich der Autor einer möglichst reinen Māhārāṣṭrī, natürlich mit den bei den Jainas üblichen orthographischen und lautlichen Eigentümlichkeiten.

Wir müssen also eine *metrische* und eine *prosaische* Jaina Māhārāṣṭrī unterscheiden, die nebeneinander herlaufen. Wahrscheinlich war es so von Alters her. Die Bestätigung dieser Vermutung brachte mir das Padmacarita, das in 8000 Gāthās die Geschichte Rāmas in der specifischen Jaina Version, oder vielmehr Entstellung, erzählt. Der Verfasser dieses epischen Gedichtes, Vimalasūri, soll wie er am Schlusse selbst angibt, das Werk 530 nach Mahāvīras Nirvāṇa, also im Anfang unserer Zeitrechnung abgefasst haben [2]. Ob diese Angabe richtig verstanden worden ist oder wie sie ver-

[1] Meine Ausgabe dieses Werkes erscheint jetzt in der *Bibliotheca Indica* und wird 7 bis 8 Lieferungen umfassen.

[2] *pañc'eva ya vāsasayā dusamāe tisavarisasaṃjuttā |*
vīre siddhim uvagae tao nibaddhaṃ imaṃ cariyaṃ ||

standen werden muss, will ich hier nicht untersuchen; jedenfalls ist Vimalasūri ein *alter* Schriftsteller, sicher nicht jünger als Haribhadra. Das Padmacaritra ist nun in reiner Jaina Māhārāṣṭrī geschrieben, wohl mit grammatischen Fehlern oder Lizenzen [1], aber ohne 'Sprachsünden'. Es zeigt uns wie das Prakrit metrischer Werke in alter Zeit beschaffen war.

Wenn also beide Varietäten des Prakrit alt sind, nebeneinander hergehen und sogar von demselben Autor, wie Haribhadra und Devendra, gebraucht werden, so ist der Grund, warum die Prosaisten sich an der Sprache 'versündigten', nicht der, dass sie es nicht besser konnten (denn in ihren Versen bedienten sie sich ja einer reineren Sprache), sondern sie taten es offenbar, weil sie einer alten Tradition folgten, i. e. ein traditionelles Prosa-Prakrit schrieben. Diese Sprachverschiedenheit in Prosa und Poesie ist nun keine auffällige Erscheinung, sondern sie ist in Indien vielmehr die Regel. Herr Grierson macht mich darauf aufmerksam, dass in der neuindischen Litteratur ähnliches gilt. 'Now-a-days' schreibt er in *The Languages of India,* p. 85, 'no Hindū of Upper India dreams of writing in any language but Urdu or Hindī when he is writing prose; but when he takes to verse, he at once adopts one of the old national dialects, such as the Awadhī of Tulsī Dās or the Braj Bhāshā of the blind bard of Agra. Some adventurous spirits have tried to write poems in Hindī, but the attempts have been disastrous, and have earned nothing but derision'. Und für die alte Zeit haben wir das Zeugniss der klassischen Dramen. In diesen ist bekanntlich das gewöhnliche Prakrit der Prosa Śaurasenī, und das der Poesie Māhārāṣṭrī, und zwar so, dass dieselben Personen Śaurasenī sprechen, aber Verse nur in Māhārāṣṭrī vortragen. Offenbar war wäh-

[1] Beachtenswert ist der häufige Gebrauch des Nom. auf *ī* (und *ā*) statt des Acc., des Instr. auf *iṇa*, statt *iṇā* und die Verwendung des Absolutivs auf *ūṇa* statt des Infinitivs auf *uṃ*. Verwechslung von andern Casus z. B. Loc. plur. für Instr., und des Passiv für Aktiv kommen gelegentlich vor.

rend der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung in den für die Litteratur massgebenden Teilen Indiens Śaurasenī das litterarische Prakrit für die Prosa, wovon uns keine Dokumente (ausser in den Dramen) erhalten sind, und Māhārāṣṭrī für die Poesie, wie Hāla, Setubandha, Gauḍavaha etc. beweisen. Später scheint dann, sicher bei den Jainas, Māhārāṣṭrī als allgemeine litterarische Sprache (ähnlich wie im Anfang des 18. Jahrhunderts Hindī) eingeführt worden zu sein, wozu sie aber erst durch Anpassung an die bestehenden Prosasprachen, Sanskrit und Śaurasenī, geschickt gemacht und zugleich von der Sprache der Poesie unterschieden wurde. Bei den Jainas setzt sich nämlich der Māhārāṣṭrī-Standard siegreich durch in der exegetischen Litteratur der Cūrṇis, den Kathānakas etc; aber von dieser Eingangs erwähnten unbeholfenen Sprache bis zu der gewandten und geschmückten Sprache der späteren Erzählungslitteratur ist noch ein weiter Weg, auch abgesehn von der Aufnahme fremder Sprachelemente. Dass die Jainas diesen Schritt selbständig getan hätten, ist schon an sich, besonders aber beim Fehlen der vorauszusetzenden Zwischenstufen, unwahrscheinlich. Vermutlich haben sie diese stilistisch hochentwickelte Sprache aus einer allgemeinindischen Erzählungslitteratur entlehnt. Allerdings haben sich aus derselben keine Werke erhalten; aber für ihr einstiges Bestehn können wir uns auf bestimmte Angaben der Poetiker berufen. Ānandavardhana (9. Jahrhundert) zählt nämlich im Dhvanyāloka p. 141 einige Litteratur-Gattungen auf, wozu Abhinavagupta (gegen 1000 n. Chr.) in seinem Commentare Locana erklärende Ausführungen gibt. Danach waren zwei Arten von Erzählungswerken, die Khaṇḍakathā und Sakalakathā, nur in Prakrit abgefasst [1]; ob sie in Prosa oder Versen geschrieben waren, gibt Abhinavagupta nicht an. Jedoch Hemacandra, der am Schlusse seines Kāvyānuśāsana eine ähnliche, aber etwas ausführlichere Einteilung der Litteratur gibt, nennt als Beispiel der Sakalakathā die Samarāditya Kathā, die ihm als Jaina ja besonders nahe liegen musste. Da nun dieses Werk in Prosa mit eingelegten metrischen Teilen abgefasst ist, so muss auch der Gattungsname Sakalakathā eine bestimmte Art prosaischer Erzählungswerke in Prakrit bezeichnet haben. Somit ist erwiesen, dass es in der allgemeinindischen Prakritlitteratur Erzählungswerke von dem Charakter der Samarāditya Kathā gab, und es erklärt sich dadurch, woher Haribhadra und seine Nachfolger die gewandte Sprache und den eleganten Stil ihrer Prosa-Erzählungen haben, die also nicht auf rein jainistischem Boden gewachsen sind. Unter diesen Umständen verdient die Samarāditya Kathā nicht blos als ein berühmtes Jaina Werk, sondern auch als ein Reflex der für uns verloren gegangenen populären Prakrit-Erzählungen der allgemeinen indischen Litteratur ein besonderes Interesse.

[1] *dvayor api prākṛtaprasiddhatvād dvandvena nirdeśaḥ.*

H. Jacobi.

Zur Frage nach dem Ursprung des Apabhraṃśa.

Von Hermann Jacobi.

Die Entstehung des Apabhraṃśa[1]) ist in Dunkel gehüllt. Seine erste Erwähnung zeigt, daß um 560 n. Chr. die Apabhraṃśa-Literatur schon dieselbe Stellung einnahm, welche die Poetiker von Bhāmaha an ihr zuschreiben, und darum eine längere Vergangenheit hinter sich haben mußte (I 55*). Die ältesten datierbaren Strophen (Dohās) stammen aber erst aus dem 9. Jhdt.; es sind Verskunststücke (sog. bhāṣāśleṣa) von Ānandavardhana, Devīśataka (Kāvyamālā IX) v. 79 und Rudraṭa, Kāvyālaṅkāra IV 15. 21. Da in diesen drei Strophen r nach Konsonanten und ṛ erhalten sind, handelt es sich um Vrācaṭa Ap., und da das ihnen zugrunde liegende Prākrit die Śaurasenī ist, so reflektieren sie einen älteren Apabhraṃśa-Dialekt als den, in dem die meisten von Hemacandra in seiner Prākrit-Grammatik zitierten Ap.-Strophen abgefaßt sind (vgl. I 72* II XXI). Der älteste Ap.-Dialekt ist der Vrācaṭa, wofür auch ābhīrī bhāṣā gesagt wird (I 72*f.). Die Ābhīras (und die ihnen nahestehenden Gurjaras, vgl. I 73* N. 1) haben sich wahrscheinlich zuerst einer volkstümlichen Dichtersprache bedient, die den Namen Apabhraṃśa erhielt (Daṇḍin I 36). Als Heimat des Vrācaṭa-Ap. wird der Sindhudeśa genannt; darum nennt Abhinavagupta (um 1000 n. Chr.) den Ap. saindhava-bhāṣā. Man hat unter Sindhudeśa das jetzige Sind verstanden, irrtümlicherweise; denn nach Kālidāsa (Raghuv. XV 87. 89) sind dessen beiden Hauptstädte Puṣkalāvatī und Takṣaśilā. Demnach würde Sindhudeśa[2]) dem jetzigen Distrikt Peshāwar in der Division Rāwalpindi (dem alten Gandhāra) entsprochen haben. Wenn hier die ursprünglichen Sitze der Ābhīras waren, so waren ihre Nachbaren die Gurjaras, deren Namen sich noch in Gujrat, dem östlichsten Distrikt von Rāwalpindi und dem daran sich östlich anschließenden Distrikt Gujranvala erhalten hat.

Die Ābhīras scheinen um 300 v. Chr. in Indien aufzutreten. Im Jaina-Kanon und dem der Buddhisten werden sie meines Wissens noch nicht erwähnt, wohl dagegen im Mahābhāṣya zu I 2, 72 V. 6[3]). Sie sowohl wie

[1]) Über den Apabhraṃśa habe ich ausführlich gehandelt in zwei Abhandlungen der Bayer. Ak. d. Wissensch. XXIX 4 und XXXI 2, die ich im Folgenden als I und II zitieren werde. Es sei daran erinnert, daß der Ap. keine Volkssprache, sondern eine volkstümliche Dichtersprache ist, entstanden durch Anpassung der literarischen Prākrits, Śaurasenī oder Māhārāṣṭrī, an die Volkssprache, und zwar ursprünglich an die Sprache der Ābhīras.

[2]) Eine Handschrift (Oxford Cat. 186 a 4) ist datiert Sindhudeśe Jalālapure aus dem Jahre 1514 n. Chr. Jalalpur liegt im Distrikt Gujrat, Division Rāwalpindi. Ein zweites Jalalpur liegt im Distrikt Multan.

[3]) Es wird das Dvandva-Kompositum śūdrâbhīram diskutiert. Dies Kompositum wäre unzulässig, wenn Ābhīra darin als eine Art Śūdras aufgefaßt würde; darum erklärt Patanjali die Ābhīra als eine Mischkaste (vgl. Manu X 15). Es verdient bemerkt zu werden, daß Kauṭilya die Mischkaste der Ābhīras nicht erwähnt (S. 165). Das Kompositum śūdrâbhīram ist aber wohl anders zu erklären; es gibt nämlich auch einen Volksstamm der Śūdras, der im Mahābhārata oft mit den Ābhīras zusammen genannt wird.

die Gurjaras haben sich von ihren ursprünglichen Sitzen weiter verbreitet, nach Osten und Süden. Die Gurjaras finden wir unter dem Namen Gūjar namentlich in den United Provinces; die Hauptmasse der Gurjaras aber zog von dort nach Süden, wo sie das Reich Guzerat bildeten. Die Ābhīras saßen noch im Panjab nach Mahābhārata XVI 7 44ff., wo erzählt wird, daß sie den von Arjuna geleiteten Zug der Yādavafrauen im Pancanada überfielen. Später sind sie weiter östlich zu finden. Nach dem Kommentar zum Kāmasūtra ist Ābhīradeśa = Śrīkaṇṭha-Kurukṣetrādibhūmi, und ihre Nachkommen, die jetzigen Ahir, sitzen bis weiter nach Behar zerstreut. Ein anderer Teil der Ābhīras zog nach Süden, wo ihr Hauptsitz das Küstenland westlich von Guzerat[1]) war. Über ihre weiteren Schicksale siehe I 74* n. 1.

Die Ābhīra (Ahir), Gurjara (Gūjar) und Jartika (Jāṭ) waren sicher zur Zeit von Alexanders Zug nach Indien noch nicht im Punjab ansässig, da sie von den alten Geschichtsschreibern nicht genannt werden. Sie sind zweifellos vom Westen her in das Punjab eingewandert und gehörten wahrscheinlich zum dardischen Zweige des indischen Stammes, wie denn auch die jetzige Sprache des westlichen Punjabs, das Lahndā, stark von den dardischen Sprachen beeinflußt ist, sodaß man beinahe sagen könnte, ihre Grundlage sei dardisch (Linguistic Survey vol. VIII part I S. 235). Diese Stämme waren ursprünglich Fremdlinge in Indien, und es wird lange gedauert haben, bis sie sich indische Kultur angeeignet hatten. Daß sie sich auch der niedern Literatursprache der Inder, des Prākrits (vom Sanskrit ist natürlich gänzlich abzusehen) nicht für ihre Lieder und Gesänge bedienen konnten, ist selbstverständlich. Aber ob sie ursprünglich in ihrer Volkssprache dichteten und der Vrācaṭa-Apabhraṃśa ein Kompromiß zwischen dieser und dem literarischen Prākrit war, oder ob letzterer von Haus aus ihre Dichtersprache war, müssen wir beim Mangel gleichzeitiger Quellen dahingestellt sein lassen; denn wie oben gesagt, sind die ersten uns erhaltenen Sprachproben mindestens ein halbes Jahrtausend jünger. Jedoch hat sich eins wahrscheinlich aus der frühesten Zeit erhalten: ihr Versmaß; davon soll im Folgenden die Rede sein.

[1]) In einer zweifellos eingeschobenen Stelle des Rāmāyaṇa VI 22, 27—40 (sie fehlt in der bengal. Rezension) wird von dem Lande Drumakulya, in welchem viele Dasyus, besonders Ābhīras hausten, erzählt, daß es durch Rāmas Pfeil ausgedörrt zum Marukāntāra wurde. Im Adhyātma Rām. VI 82 wird dies Land Ābhīramaṇḍala genannt. Ähnliche Lage geben die beiden älteren Kommentare des Kāvyādarśa für das Ābhīraland an, nämlich die Küste des westlichen Ozeans, I 73* N. 1. — Die Wanderungen oder Vorstöße der Ābhīras müssen schon früh begonnen haben. Bis zur Sarasvatī waren sie schon in epischen Zeiten vorgedrungen, da dieser Fluß aus Haß gegen sie verschwunden sein soll nach Śalyaparvan 2119f. Pargiter hat verschiedene Notizen über sie in den Epen und Puranen kombiniert, Mārkaṇḍeya Purāṇa Übersetzung S. 312f. Note, was aber mit Vorsicht zu gebrauchen ist.

Jede Literaturperiode in Indien hat ihr leitendes Versmaß: für die epische und klassische Sanskritliteratur sowie für die gleichzeitige in Pāli und Jainaprākrit ist es der Śloka, für das klassische Prākrit die Aryā (daher im Prākrit Gāhā genannt), für den älteren Apabhraṃśa die Dohā. Kramadīśvara sagt, daß der Vrācaṭâdi Apabhraṃśa in dohâdi, der Nāgara in rāsakâdi, der prākṛta-miśra Upanāgara in gāhâdi abgefaßt sei (vgl. I 72*. II XX). Er nennt also das in jeder der drei Apabhraṃśa-Arten gebräuchlichste Metrum. Die ältesten uns erhaltenen Apabhraṃśa-Strophen sind zumeist Dohās: die überwiegende Mehrzahl der von Hemacandra in seiner Prākritgrammatik (IV 330—448) zitierten Beispiele und die schon oben erwähnten Verskunststücke Ānandavardhana's und Rudraṭa's. Die Dohā scheint also charakteristisch für die älteste Apabhraṃśa-Literatur gewesen zu sein, wie sie denn auch in der Hindī-, Bihārī- und Guzeratī-Literatur ein beliebtes Versmaß geblieben ist. Die Dohā ist nach unsern Begriffen ein paradoxes Metrum; sie besteht aus zwei gleichgebauten durch Reim verbundenen Langzeilen, von denen jede durch vollkommene Zäsur in zwei ungleiche Pādas zerfällt. Jeder Pāda besteht aus einem sechszeitigen und einem vierzeitigen Gaṇa, auf welchen in den ungeraden Pādas drei Moren, in den geraden nur eine folgt. Ein Gaṇa ist ein in sich abgeschlossener Komplex von Moren oder kurzen Silben, von denen je zwei zu einer Länge zusammengelegt werden können. Das Schema der Dohā wäre demnach: $6+4+3 \mid 6+4+1$. Die Metriker haben aber noch gewisse weitere Gesetzmäßigkeiten beobachtet (vgl. II 24f.), durch die der Rhythmus der letzten Hälfte jedes Pādas bestimmt wird: danach ergibt sich als Schema 6, ⏕⏕⏑⏕ | 6, ⏕–⏑. Als Gaṇa bleibt also nur der sechszeitige im Anfang der Pādas übrig. Aber auch in diesem ist die Zusammenziehung zweier Moren nicht ganz so beliebig, wie die Metriker es hinstellen. Die genaue Untersuchung einer großen Anzahl von Dohās hat nämlich ergeben (siehe II 25), daß in der Regel nur eine ungerade More mit der folgenden, also $1+2$. $3+4$. $5+6$, zu einer Länge zusammengezogen werden; äußerst selten aber eine gerade mit der folgenden ungeraden, also $2+3$. $4+5$. In den ältesten Dohās, denen bei Hemacandra, machen letztere Fälle nur ein Prozent, in jüngeren (aus dem 12. Jhdt.), fünf Prozent aus: sie bilden also eine verschwindend kleine Minorität und waren wahrscheinlich der ursprünglichen Dohā überhaupt fremd. Schließen wir sie aus, so fällt die Notwendigkeit der Gaṇaeinteilung für die ursprüngliche Dohā weg, und wir können als Schema folgendes aufstellen: ⏑⏑⏕⏑⏑⏕⏕⏑⏕ | ⏕⏕⏕⏕–⏑, worin die übergeschriebenen Quantitäten in den Strophen bei Hemacandra die weniger üblichen sind. In den jüngeren Strophen kehrt sich das Verhältnis um (abgesehen von den drei Moren am Schlusse der ungeraden Pādas), doch wird auch in ihnen More 3 u. 4 beider Pādas häufig nicht zusammengezogen, ebenso More 5 u. 6 der ungeraden Pāda in drei Vierteln aller Fälle. Wenn wir auch hier wieder

von dem häufigeren Vorkommen einen Schluß auf die ursprüngliche Gestaltung des Verses machen, so werden wir zu folgendem Schema der Urdohā geführt:

–⏕–⏕–⏑⏑⏑ | –⏕–⏑⏑–⏑

also ein Metrum mit ausgesprochen daktylischem Rhythmus; diesen hört man auch häufig selbst aus den jüngeren Dohās heraus. Die folgende Erwägung wird unsere Annahme einer daktylischen Urdohā stützen.

Die allgemein übliche Form des Namens ist dohā, Femininum. Hemacandra, dem wir die älteste Apabhraṃśa-Metrik im 6. adhyāya seines Chandonuśāsna verdanken, nennt diese Strophe dohaka[1]), sanskritisiert aus dōhaa. Die beiden a wurden zu ā kontrahiert (vgl. das lange a von Hindī-Stämmen wie ghorā = ghoḍaa = ghoṭaka); das so entstandene dohā ging ins Sanskrit über und wurde zum Femininum. dohaka ist natürlich nur eine oberflächliche Sanskritisierung von dōhaa; schwerlich wird es aber einen alten Sanskritnamen für das Apabhraṃśa-Metrum gegeben haben.

Nun gibt es ein Sanskrit-Metrum namens dodhakam, bei Varāha Mihira dothaka genannt, was im Prākrit ebenfalls dohaa ergeben mußte; das Dodhaka besteht aus vier Pādas von der Form –⏑⏑–⏑⏑–⏑⏑––. Es ist ein altes Metrum, da schon 12 Dodhaka-Strophen im Mahābhāṣya zitiert werden (Kielhorn in Ind. Ant. 1886 S. 229. 233). Die beiden Namen Dohaka und Dodhaka sind offenbar nur zwei Varianten desselben Wortes, das doch wohl eine Eigentümlichkeit dieser Verse bezeichnen sollte. Beide Metra haben aber nichts anderes miteinander gemein als den daktylischen Rhythmus. Allerdings läßt sich nicht beweisen, daß dohaka oder dodhaka denselben bezeichnet, da die Etymologie des Wortes unklar ist. Die erst in den letzten Jahrhunderten auftretende Sanskritisierung von Dohā durch dvipathā ist sicher irrig; denn da dōvai die Prākritform von dvipadī ist, so hätte dvipathā *dovahā ergeben müssen. Die Vermutung liegt nahe, daß dodhaka oder dohaa von dvidhā oder dvedhā abgeleitet ist und sich irgendwie auf die Taktverteilung im Dactylus bezieht. Einen parallelen Fall bietet das ähnlich gebaute, aber aus vier Anapästen bestehende Versmaß Toṭaka[3]), das auch schon zweimal im Mahābhāṣya belegt ist. Der Name

[1]) Hemacandra unterscheidet upadohakaḥ und dohakaḥ; ersteren Namen gibt er der Strophe, wenn die ungeraden Pādas (13 Moren) auf einen Trochäus, letzteren wenn sie (14 Moren) auf einen Tribrachys enden. Diese Unterscheidung hängt mit der Technik seines metrischen Systems zusammen, welche hier auseinanderzusetzen zu weit führen würde (vgl. II 164).

[2]) Wie die alten Grammatiker sich des Dodhaka bedienten, so auch später die Astronomen. In der höheren Sanskritpoesie wird es äußerst selten gebraucht (ZDMG. 44, 77), scheint aber in der niederen früh beliebt gewesen zu sein, so in der Mahāyāna-Literatur (vgl. Çikshāsamuccaya, introd. XXIII). Stammt vielleicht daraus sein jedenfalls nicht sanskritischer Name?

[3]) In der klassischen Sanskritpoesie ebenfalls weniger gebraucht. Beachtenswert

toṭaka hängt offenbar mit √truṭ zusammen und dürfte sich ebenfalls auf die Taktverteilung im Anapäst, die wohl anders als im Daktylus war, beziehen. Doch das Genauere wird uns wohl immer verborgen bleiben.

Ich komme nach dieser Abschweifung auf die Dohā zurück, als deren Urform sich uns das Schema –⏕–⏕–⏑⏕ | –⏕–⏑⏑–⏑ ergeben hat. Sieht man von der Zäsur ab und läßt die letzte More vor ihr fort, so haben wir das Schema des Hexameters. Man könnte sich die Urdohā so entstanden denken, daß zwei Hexameter zu einem Distichon vereinigt und dann, dem indischen Strophenbau gemäß, in vier Pādas zerlegt worden seien; dann wäre am Ende der ungeraden Pādas die More zugesetzt worden, die am Ende der geraden fehlt, um den Daktylus voll zu machen. Ich glaube jetzt[1]) in der Tat, daß die Dohā in dieser Weise entstanden ist. Vom Standpunkt der antiken Metrik aus muß die in der Dohā eingetretene Auflösung der langen Silbe des Daktylus in zwei kurze Anstoß geben, aber von dem der indischen ist sie unbedenklich. Denn das Prinzip der Äquivalenz einer Länge mit zwei Kürzen gelangt in der nachvedischen Metrik früh zur Anerkennung. Seine Wirkung wird ersichtlich, wenn man die ältesten Formen von Vaitālīya, Aupacchandasaka und Āryā mit den jüngeren vergleicht, sie erstreckt sich sogar auf den Śloka im Prākrit[2]). Die Urdohā würde ihr um so eher

---

ist, daß die durch Wiederholung derselben Versfüße entstandenen Metren zu den frühesten der „künstlichen" Metren gehören. Im Mahābhāṣya finden sich Dodhaka, Toṭaka, die aus vier Jamben bestehende Pramāṇikā (I 435), die aus vier Spondeen bestehende Vidyunmālā (I 356) und die aus vier Trochäen bestehende Samānī (I 502). Dem feineren Geschmack der Dichter sagen sie aber nicht zu. Man vermied überhaupt die Einförmigkeit. Ein einfaches Mittel bestand darin, einen der gleichen Versfüße durch einen andern zu ersetzen. Durch Vertauschung des zweiten Anapäst mit einem Amphibrachys entsteht aus dem Toṭaka die Pramitākṣarā, des dritten Trochäus mit einem Pyrrhichius aus einem elfsilbigen trochäischen Metrum (Śyenī) die Rathoddhatā; beide abgeleitete Metra gehören zu den beliebteren im Sanskrit.

[1]) Ich hatte II 25 versucht, die Dohā mit einem indischen Versmaß in Verbindung zu setzen und eine Abart des Vaitālīya von der Form –⏑⏑–⏑⏑–⏑ | ––⏑⏑–⏑⏑–⏑ angenommen, die aber, wie ich daselbst hervorhob, rein hypothetisch ist. Die Metriker lehren mehrere Arten des Vaitālīya, aber keine der angenommenen entsprechende. Es ist aber sehr unwahrscheinlich, daß ein Versmaß von der literarischen Bedeutung der Dohā aus einer Vaitālīya-Art hervorgegangen sei, von der sich sonst keine Spur erhalten haben sollte. Die Dohā unterscheidet sich grundsätzlich von dem Vaitālīya dadurch, daß in diesem die ungeraden Pādas kürzer sind als die geraden (16. 14), in jener länger (13. 11). Einen natürlichen Übergang von der einen Versart in die andere kann man sich nicht denken.

[2]) Es handelt sich nicht um solche Fälle, wo man hoi für havai, kriyā für kiriyā, arhai für arihai usw. lesen kann, sondern die viel häufigeren, wo eine Kontraktion etymologisch unberechtigt ist, wie wenn z. B. bharaho, duharo, pahaṇe, tuliyā usw. spondeisch gemessen sind. Am häufigsten findet sich diese Erscheinung am Anfang der Pādas, wo sie schon im Epos vorkommt; aber auch sonst, wie folgende zwei Fälle aus dem Uttarādhyayana zeigen mögen: taruṇo si ajjo pavvaio 20, 8; aṇumāṇittāṇa bahuvihaṃ 19, 86.

unterworfen gewesen sein, als jenes Prinzip schon in der zweiten Hälfte des Daktylus von Geltung war.

Vom Gesichtspunkte der Metrik aus dürfte die Hypothese, daß die Dohā auf den Hexameter zurückgeht, keinen unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnen. Die Bedenklichkeit beginnt erst mit der Frage, wie die Entlehnung überhaupt möglich war. Wir haben gesehen, daß die Ābhīras (und verwandte Stämme), die wir als die ursprünglichen Träger des Apabhraṃśa und somit auch als Urheber der Dohā betrachten müssen, im westlichen Punjab (Gandhāra und anliegenden Landschaften) ansässig waren und zwar um dieselbe Zeit, in der dort griechisch-baktrische Reiche blühten. Sie kamen also in Berührung mit der hellenistischen Bevölkerung, in der je später um so mehr die halfcastes überwiegen mochten. Wo aber die Griechen hinkamen, brachten sie den Homer mit, und ihn gaben sie wohl zuletzt auf, wenn sie sich den Barbaren assimilierten. Das ist auch aus Dio's Rede περὶ Ὁμήρου (53, 6) zu entnehmen, wo er sagt: ὥστε . . . ἀλλὰ καὶ τῶν βαρβάρων πολλοὺς καὶ τοὺς μὲν διγλώττους καὶ μιγάδας σφόδρα ἐμπείρους εἶναι τῶν ἐπῶν αὐτοῦ (scil. Ὁμήρου), πολλὰ τῶν ἄλλων ἀγνοοῦντας τῶν Ἑλληνικῶν. Daß bei der zweisprachigen Bevölkerung der griechisch-baktrischen Reiche das Bedürfnis einer Übersetzung der Homerischen Gedichte in die indische Umgangssprache gefühlt wurde, liegt auf der Hand. So entstand denn eine indische Homer-Übersetzung, von der Dio in den an die zitierte Stelle anschließenden Worten spricht: ἐνίους δὲ καὶ τῶν σφόδρα μακρὰν διῳκισμένων· ὁπότε καὶ παρ' Ἰνδοῖς φασιν ᾄδεσθαι τὴν Ὁμήρου ποίησιν, μεταλαβόντων αὐτὴν εἰς τὴν σφετέραν διάλεκτόν τε καὶ φωνήν. Die indische Homer-Übersetzung, die in erster Linie für die herrschende Klasse bestimmt war, war natürlich metrisch, wahrscheinlich doch im Metrum des Originals. So würden die Völker des Punjabs eine indische Literatursprache erhalten haben, die unter griechischem Einfluß entstanden war, ähnlich wie die neuere bengalische Literatursprache den Bemühungen der englischen Missionare zu einem wesentlichen Teile ihre Entstehung und erste Ausbildung verdankt. Soweit jene indische Literatursprache durch die Homer-Übersetzung ins Leben gerufen war, war sie eine Dichtersprache, und diese hätte dann das Muster abgegeben für die Dichtersprache der Ābhīras, den Apabhraṃśa. So wäre es erklärlich, daß das Versmaß des ältesten Apabhraṃśa, die Dohā, große Ähnlichkeit mit dem Hexameter aufweist, aber keine mit einem älteren indischen Metrum.

Ich sehe keinen Grund, die mit so großer Bestimmtheit von Dio und Älian wiedergegebene Nachricht von der indischen Homer-Übersetzung nicht ernst zu nehmen und sie mit Weber (Ind. Stud. II 161 ff.) und andern dahin umzudeuten, daß damit das indische Epos, nämlich das Mahābhārata, gemeint sei. Weber sagt, a. a. O. S. 162: „Es versteht sich von selbst, daß wir diese Nachricht nicht wörtlich zu nehmen und etwa an eine indische Übersetzung des Homer zu denken haben; es ist dieselbe vielmehr jedenfalls nur

als ein Zeugnis dafür aufzufassen, daß die Inder so gut wie die Griechen, ein episches Gedicht in der Weise der homerischen Gesänge (und zwar der Ilias, den Beispielen nach) aufzuweisen hatten. Den speziellen Angaben nach von dem Inhalte desselben" usw. Diese speziellen Angaben sollen nämlich in folgender Stelle, die sich direkt an die zuletzt angeführten Worte Dio's anschließt, enthalten sein. Ὥστε καὶ Ἰνδοὶ τῶν μὲν ἄστρων τῶν παρ' ἡμῖν πολλῶν εἰσιν ἀθέατοι· τὰς γὰρ ἄρκτους οὔ φασι φαίνεσθαι παρ' αὐτοῖς· τῶν δὲ Πριάμου παθημάτων καὶ τῶν Ἀνδρομάχης καὶ Ἑκάβης θρήνων καὶ ὀδυρμῶν καὶ τῆς Ἀχιλλέως τε καὶ Ἕκτορος ἀνδρείας οὐκ ἀπείρως ἔχουσιν. Hier spricht deutlich der Rhetor: Die Inder sehen zwar viele der bei uns sichtbaren Sterne nicht, aber die tragischen und heroischen Geschehnisse der Ilias sind ihnen wohlbekannt! Es ist zweifellos eine rhetorische Ausschmückung, wie von Bohlen richtig erkannt hatte. Wenn Dio auf Grund „spezieller Angaben" gesprochen hätte, so würde er es wohl angedeutet haben und nicht diesen Satz mit ὥστε als eine Folgerung aus dem vorausgehenden Bericht über die indische Homer-Übersetzung angeknüpft haben. — Die Frage ist, was Dio in seiner Quelle vorgefunden hatte, ob sowohl die Nachricht von dem indischen Homer, als auch die „speziellen Angaben", oder nur eins von beiden und dann welches. Wenn die Quelle über die indische Homer-Übersetzung berichtete, dann waren „spezielle Angaben" nicht am Platze, weil einem Griechen nicht erst gesagt zu werden brauchte, was die Ilias enthält. Stand also in ihr nichts darüber, so ist der obige Passus bei Dio eine rein rhetorische Ausschmückung. Enthielt die Quelle aber nur die „speziellen Angaben", so wäre die apodiktische Aussage über die indische Homer-Übersetzung eine reine Erfindung Dio's. Das ist aber schon an sich unwahrscheinlich, und auch deshalb, weil Älian, dem wir so manche wertvolle Notiz über Homer verdanken, nur von der Homer-Übersetzung spricht, ohne etwas von den „speziellen Angaben" zu erwähnen, und dies dann mit einer Nachricht über den Homer in Persien verbindet, XII 48: ὅτι Ἰνδοὶ τῇ παρὰ σφίσιν ἐπιχωρίῳ φωνῇ τὰ Ὁμήρου μεταγράψαντες ᾄδουσιν οὐ μόνοι, ἀλλὰ καὶ οἱ Περσῶν βασιλεῖς, εἴ τι χρὴ πιστεύειν τοῖς ὑπὲρ τούτων ἱστοροῦσι. Zweifellos hat Älian Dio's Rede über Homer gekannt, es ist aber nicht ausgeschlossen, daß er auch dessen Quelle benutzt habe. Jedenfalls aber steht fest, daß die Griechen sichere Nachricht über eine indische Homer-Übersetzung zu besitzen glaubten, und daß dieselbe nicht a limine abzuweisen ist, wird die vorausgehende Untersuchung klar gemacht haben. — Daß aber Homer in der indischen Literatur keine deutliche Spur hinterlassen hat außer dem Metrum, was ich als solche nachzuweisen hier versucht habe, braucht uns bei der radikalen Verschiedenheit des griechischen und des indischen Geistes nicht Wunder zu nehmen. Eine parallele Erscheinung bietet die Kunstgeschichte: Die Gāndhāra-Kunst beweist den mächtigen Einfluß der hellenistischen Skulptur auf die indische; aber derselbe würde sich wohl kaum überzeugend aus der späteren indischen Kunst (von der Gupta-Zeit an) nachweisen lassen,

wenn wir auf diese allein angewiesen wären. So sind uns die Gāndhāra-Skulpturen als Zeugen einer hellenistisch-indischen Periode erhalten geblieben, aber doch nur, weil sie aus dauerhaftem Material bestehen. Literarische Denkmäler aus derselben Zeit haben sich nicht erhalten, die den griechischen Einfluß auf die indische Literatur verraten könnten. Wie in der bildenden Kunst wird sich auch in der Literatur nur das auf die Dauer haben erhalten können, was der indischen Geistesart durchaus entsprach; alles Fremdartige wurde ausgeschieden, wenn es auch an sich noch so vollkommen sein mochte.

Das quantitätsgesetz in den prâkṛitsprachen.

Professor Siegfried Goldschmidt behauptet p. 28 seines werkchens Prâkṛtica Strassburg 1879, welches viele interessante untersuchungen und werthvolle beiträge enthält, dass im prâkṛit 1) doppelconsonanz nicht die verkürzung des vorhergehenden langen vocals verursache, sondern zur bezeichnung der länge diene; 2) *e* und *o* stets lang seien. Wenn dies richtig wäre, so würden unsere bisherigen ansichten über den prâkṛitischen vocalismus vollständig auf den kopf gestellt. Dies bestimmt uns, die sache noch einmal eingehend zu prüfen, ehe wir die neue ansicht, welcher der bekannte grammatische scharfblick ihres urhebers ein gewisses gewicht verleiht, adoptiren oder über sie den stab brechen.

Betrachten wir zuerst den ersten satz: »Doppelconsonanz hebt die vocallänge nicht auf, sondern ist eins der gewöhnlichsten mittel zu ihrer bezeichnung.« Die bisherige ansicht lautete in Lassens worten Inst. ling. pracr. p. 138: »idem valent in scenica lingua productio vocalis et positio per consonantes, ita ut haec pro illa possit substitui et vice versa. Cf. Var. III 57. Hinc consequitur regula gravissima: corripi debent vocales sanscriticae sua natura longae ante complexum consonantium, aut omissa ex amplexu consonantium sanscrr. alterutra, produci debet vocalis in lingua sacra legitime brevis«. Hiernach also sind naturâ langer und positione langer vocal gleichwerthig (nicht identisch); sie können sich daher in einzelnen worten gegenseitig vertreten: so *vassa vâsa, ratti râti, gatta gâya, sutta sûya, appa atta âya* etc. etc. In der überaus grossen mehrzahl der worte aber hat die sprache für eine form entschieden, also *putta* nicht **pûta, puvva* nicht **pûva* etc. etc.

An stelle der bisher giltigen, so von selbst einleuchtenden ansicht setzt nun Goldschmidt die behauptung, dass lange vocale vor doppelconsonanz nicht verkürzt, sondern nur als kurze geschrieben worden seien. Als argument macht er geltend, dass sich im Setubandha folgende reime finden:

»*raaṇiarâ* mit *raa-ṇiara (vva)* III 34 und *naîṇa ûraṃ* mit *viiṇṇa-ûraṃ* VIII 65 — ganz wie im französ. âme und flamme, verre und père reimen.«

Also zwei reime sollen genügen das unglaubliche zu beweisen, dass die Inder, die doch besondere zeichen für lange vocale haben und im übrigen von denselben im samskṛit und prâkṛit richtigen gebrauch zu machen wissen, in einigen fällen dieselben verschmäht und die länge des vocals nicht an diesem selbst, sondern durch verdoppelung des consonanten ausgedrückt hätten! Es ist ja wahr, dass naturâ langer und positione langer vocal einen unreinen reim ausmachen, aber wenn wir auch zwanzig statt zweier solcher reime hätten, so würden sie doch nur beweisen können, dass der dichter des Setubandha zuweilen unreine reime zuliess, etwa wie französische dichter, welche *flamme* einerseits auf *âme* und *infame,* anderseits auf *femme* und *madame* reimen. Saṃskṛitdichter erstreben bekanntlich vollständige gleichheit der gereimten silben, mit oder ohne einschluss des ersten consonanten; und doch ist die gleichheit der silben nicht stricte durchgeführt. So hat Kâlidâsa — sei derselbe nun mit dem dichter des Setubandha identisch oder nicht — im Nalodaya häufig im reim den visarga ignorirt z. b. I 17.

mahitatamâ-"rambhâbhir
damayantî sadṛig umâ-ramâ-rambhâbhiḥ |
dadhatî mâram bhâbhir
vavṛidhe so "ru-dvaye samâ rambhâbhiḥ ||

Finden wir so die gründe, auf welche sich Goldschmidts ansicht stützt, etwas hinfällig, so sprechen auf der andern seite die allergewichtigsten gründe für die richtigkeit der alten ansicht. In erster linie können wir uns auf das ausdrückliche zeugniss Hemacandra's, dass vor doppelconsonanz kurzer vocal stehen muss: *hrasvaḥ saṃyoge* I 84, womit die orthographie aller prâkṛitsprachen übereinstimmt, stützen. Dass die kürze des vocals nicht durch die doppelconsonanz an sich bewirkt wurde — wie es sein müsste, wenn die kürze des vocals rein graphisch wäre — sondern von der positionbildenden kraft derselben abhängt, geht aus den scheinbaren verletzungen der regel hervor. Denn da *h* + *m, ṇ, l, r* nicht nothwendig position bilden, cf. Bollensen Vikramorvaçî p. 524, so sind neben den regelrechten formen *bamhaṇa (bambhaṇa)* und *puvvaṇha* die von Hemacandra I 67 gelehrten *bâmhaṇa* pâli *brâhmaṇa* und *puvvâṇha* zulässig. Dass aber der kurze vocal nicht graphisch ist, zeigen diejenigen fälle, wo er an stelle eines ursprünglich langen vocals erscheint, obschon die ursprüngliche doppelconsonanz

durch einen eingeschobenen vocal gesprengt und somit weder graphisch noch factisch vorhanden ist. So habe ich in dieser zeitschrift XXIII, p. 595 fg. die pâli- oder prâkṛitformen *purava, suhuma, tuḍiya, suriya, veruliya, bhariya, ariya, âcariya* etc. für *pûrva, sûkshma, tûrya, sûrya, vaidûrya, bhârya, ârya, âcârya* aus **purva, *sukhma, *turya, *surya, *vedurya, *bharya, *arya, *âcarya* etc. erklärt. Es geht aus gesagtem klar hervor, dass das quantitätsgesetz auf grundlage der position schon das vorhistorische prâkṛit beherrschte, wie es für alle uns vorliegende prâkṛitsprachen charakteristisch ist.

Wir wenden uns nunmehr zu dem zweiten, von Goldschmidt bestrittenen punkte, der zweizeitigkeit von *e* und *o*, für dessen beurtheilung wir durch die feststellung des quantitätsgesetzes eine gesicherte grundlage haben. Lassen's ansicht war, dass *e* und *o* vor doppelconsonanz kurz sein müssten nach analogie der übrigen langen vocale: »Quum autem desit signum ad *ĕ* pingendum, mutatio haec pronunciationis est, non scripturae, et significatur littera [*ê*] sonus tum brevis, tum longus; i. e. vocalis anceps« a. a. o. p. 145. »Eisdem rationibus persuadeor, ut [*ô*] habeam prâkṛiticum pro vocali ancipiti, non pro diphthongo« p. 149. Da die kürze des *e* und *o* vor doppelconsonanz von Goldschmidt mit bezugnahme auf Hemacandra, welcher in der that als kürze von *e* und *o* die vocale *i* und *u* ansieht, geleugnet wird, so muss zuerst der beweis für die kürze des *e* und *o* in offenen silben erbracht werden. Bisher genügten in dieser hinsicht die ausdrücklichen lehren bei Piñgala, sowie im Sañgîtaratnâkara, siehe Bollensen Vikramorvaçî p. 525, und die von Lenz und Lassen (a. a. o. p. 147) gelieferten belege für die kürze des *e* in den endsilben *âe, ie, ûe* in versen. Letzteres argument schwächt Goldschmidt durch seine beobachtungen im Setubandha und Hâla, denen zufolge *i, a* oder *u* geschrieben werden muss, wenn der zweite vocal in *âe, ie* oder *âo, io* metrisch kurz ist. Die autorität des Piñgala und Sañgîtaratnâkara sucht er aber durch die annahme, dass ihre mss. schon durch den einfluss des Apabhramça depravirt gewesen seien, zu untergraben. Nun, die Jaina mss. haben mir noch keine andeutung eines depravirenden einflusses durch den Apabhramça verrathen, und dennoch schreiben sie stets *e* und *o* in endsilben, auch wenn sie metrisch kurz sind. Die schreibweise *âi, ia, ûi* etc. ist bei den Jainas ungebräuchlich. Als beleg gebe ich 5 fälle

der kürze des *e* aus den 138 versen des Kâlakâcâryakathânaka, welches ich demnächst publiciren werde:

tâṃ nâûṇaṃ logo vaṃdaṇa-vaḍiyâĕ niggao jja tti | v. 17.
jaṃ aṇicchaṃtîe sâhuṇîĕ viddhaṃsaṇaṃ kayaṃ tumae | v. 48.
âliṃgiyaṃ tumaṃ pâsiûṇa karuṇâĕ puṇa bhaṇimo ‖ v. 56.
na ya paṃcamîĕ rayaṇiṃ pajjosavaṇâ aikkamai ‖ v. 94.
âṇâ-niddesa-parâ jâvaj-jîvâĕ ceṭṭhamo ‖ v. 115.

Für *ŏ* ist mir kein beispiel zur hand, auch würde es für unsern zweck keine beweiskraft haben, da die zeichen für *o* und *u*, welche sich nur durch einen strich unterscheiden, unaufhörlich in den Jaina mss. verwechselt werden. Wenden wir uns nunmehr, da die existenz des kurzen *e* zum wenigsten in der Jaina Mâhârâshṭrî bewiesen ist, der betrachtung des *e* und *o* vor doppelconsonanz zu. Den thatbestand in den Mss. und meine ansicht darüber habe ich in der einleitung zu meiner ausgabe des Kalpasûtra p. 21 dargelegt. »Some mss. change *e* and *o* before two consonants to *i* and *u*. This is due to the absence of signs for the short *e* and *o* in the Devanâgarî alphabet, whence the following dilemma arose. If *e* or *o* was written, the quantity of the vowel was neglected, for a vowel preceding two consonants is always shortened, and *e* and *o* are signs of *long* vowels. If, on the contrary, *i* or *u* was written, the quality of the sounds *e* and *o* was insufficiently rendered«.

e und *o* vor doppelconsonanz ist, so viel ich sehen kann, die ältere schreibweise; sie findet sich durchgängig in dem auf palmblättern 1292 AD. geschriebenen Ms. des Âcârâñgasûtra und in dem im äussern eine palmblatthandschrift nachahmenden 1427 AD. geschriebenen Ms. des Kalpasûtra. Die älteste mir bekannte handschrift, welche *i* und *u* vor doppelconsonanz consequent schreibt, ist eine papierhandschrift des Âvaçyakasûtra von 1430 AD. Bemerkenswerth ist, dass die erste classe von handschriften die *yaçruti* überall, letztere nur nach *a, â* hat.

Nach Hemacandra's ansicht sind nun *i* und *u* die kürzen von *e* und *o*, welche letztere ihm offenbar, wie im saṃskṛit, als längen gelten. Ich glaube, er ist zu dieser ansicht durch die abwesenheit von zeichen für kurzes *e* und *o* verleitet worden. Denn wenn *e* und *o* in der that vor doppelconsonanz lang wären, würde es unbegreiflich sein, wie sie kurzes *i* und *u*

vertreten konnten, wie im pâli (Kuhn, beiträge p. 24 und 27) und prâkṛit (Hemacandra I 85 und 116) häufig der fall ist. Fassen wir *e* und *o* hier als durch die folgende doppelconsonanz bewirkte trübungen von *i* und *u* auf, wie nicht anders möglich, so müssen wir auch ihre kürze anerkennen. Dasselbe gilt auch für den wandel des *a* zu *e* und *i* in *atra attha ettha ittha,* so wie bei *mâtra matta metta mitta* und *ârdra alla olla ulla*[1]). Also eine vernünftige sprachbetrachtung fordert die kürze von *e* und *o* vor doppelconsonanz, sei es als vertreter von *a, i, u,* oder von ursprünglich langen *e* und *o,* für welche sich auch *i* und *u* findet. Die ansicht der indischen grammatiker wurde durch die rücksicht auf das saṃskṛit irregeleitet, und es ist mir unzweifelhaft, dass ihre theoretischen anschauungen von grossem einfluss auf die spätere orthographie des prâkṛit waren.

Ich komme zum letzten argumente Goldschmidts für die unveränderte quantität von *e* und *o* vor zwei consonanten; er sagt: »Endlich sind in den modernen sprachen *e o* in denselben fällen, in denen sie im prâkṛit kurz sein sollen, plötzlich wieder lang (z. b. hindî *pema* = pkṛt. *pemma,* hindî *belî* mar. *velî* = pkṛt. *velli* s. Beames I 136)[2]) und dieser umstand zeigt wohl am allerdeutlichsten, dass die consonantenverdoppelung im pkṛt. eine bloss orthographische erscheinung ist und für die kürze des vorangehenden vocals absolut nichts beweist.« Dieses argument beweist gar nichts, denn die angeführten formen sind zufolge eines in den modernen indischen sprachen mächtig wirkenden gesetzes gebildet, nach dem positionslänge nach aufhebung der position in vocallänge umgewandelt wurde, wie dies auch ähnlich namentlich in den südromanischen sprachen geschieht. So schreibt und spricht man im hindî *kâch, âṭh, sât, mâthâ, kân, pân, kâm, rîch, nîd, rûkh, dûdh, tûl* etc. in

[1]) Im saṃskrit wandelt sich *a* in, natürlich, langes *o* nur, wenn folgende doppelconsonanz vereinfacht wird, so *soḍha *saḍḍha *sahta* wie *mûḍha *muḍḍha *muhta.* Das *a* in **saḍḍha* war wohl das dumpfe nach *o* hinüber klingende, welches *saṃvṛita* von den grammatikern genannt wird. Wenigstens wird das *a* in den zu Pâṇini VIII 4, 68 gegebenen beispielen *vṛiksha* und *plaksha,* wie überhaupt vor und nach lingualen, jetzt dumpf gesprochen. Nur so ist es verständlich, wie *o* als länge für *a* (d. i. *å*) eintreten konnte.

[2]) Der lange vocal tritt im hindî etc. auch für *e* und *o,* welches durch trübung aus *i* und *u* entstanden ist, ein, z. b. *pothî* = *potthaa* = *putthaa* = *pustaka, kokh* = **kokkhi* = **kukkhi* = *kukshi, choṭâ* = *kshudra, geṃdî* = *ginduka.* Ueber den anusvâra in *geṃdî* siehe unten.

welchen worten der lange vocal den ursprünglich und an sich kurzen, nur positionslangen vocal der prâkṛitwörter *kaccha* = *kaksha, aṭṭha* = *ashṭa, satta* = *sapta, matthaa* = *mastaka, kaṇṇa* = *karṇa, paṇṇa* = *parṇa, kamma* = *karma, riccha* = *ṛiksha, niddâ* = *nidrâ, rukkha* = *vṛiksha, duddha* = *dugdha, tulla* = *tulya* vertritt. Diese formen müssen einmal so gesprochen worden sein, wie sie im prâkṛit geschrieben werden, weil sie eine nothwendige durchgangsstufe vom saṃskṛit zum hindî repräsentiren. Und dass das prâkṛit eben diese durchgangsperiode bildete, dass nicht etwa schon in ihm die aussprache **kâna* etc. gegolten habe und die form *kaṇṇa* etc. nur veraltete orthographie sei, d a s beweisen die ausnahmen von dem eben formulierten gesetze, in denen nämlich der vocal k u r z geblieben ist trotz vereinfachung der doppelconsonanz, so *mag* = *magga* = *mârga* (aber *mâṃg-nâ* = *mârgayâmi*), *pakh* = *pakkha* = *paksha, lakhâ* = *lakkha* = *laksha, sab* = *sabba* = *sarva.* Das streben des hindî etc. positionslangen vocal zu naturlangem vocal zu erheben, macht sich auch in denjenigen fällen geltend, wo die folgende doppelconsonanz nicht vereinfacht werden konnte, nämlich wenn dieselbe aus einem nasal und consonant besteht. Der nasal wird hier im prâkṛit regelmässig zu anusvâra, welcher position bewirkt. Letztere kraft hat er im hindî etc. zum theil wenigstens verloren; der anusvâra wird nämlich, ich möchte sagen, zum phonetischen zierrath und gesellt sich willkürlich selbst langen silben bei, wie folgende beispiele beweisen: *ûṃc* = *ucca, nîṃc* = *nîca, oṃṭh* = *oshṭha, nîṃd* = *nidrâ, ûṃṭ* = *ushṭra* etc. (Vgl. Kuhn, beiträge zur paligr. p. 34.) So konnte der vocal verlängert werden unter aufhebung der position, ohne dass die nasalirung verloren ging z. b. hindî *pâṃk* = *paṃka* = *pañka, vâṃk* = *vaṃka* = *vakra, jâṃgh* = *jaṃghâ* = *jañghâ, pâṃc* = *paṃca* = *pañca, ḍâṃḍ* = *daṃḍa* = *daṇḍa, dâṃt* = *daṃta* = *danta, vâṃçî* = *vaṃçî.*

Wir sehen also, dass in den modernen indischen sprachen die quantität der vocale durch gesetze bestimmt wurde, auf welche die ursprüngliche quantität ohne nachweisbaren einfluss ist. Wenn also *pema* aus *pemma, belî* aus *velli, oṭh* aus *oṭṭha* wurde, so ist das ganz dem eben erläuterten gesetze gemäss, und beweist nichts für die quantität des *e* und *o* im p r â k ṛ i t.

Als resultat aus den vorhergehenden betrachtungen hat sich also ergeben, dass das quantitätsgesetz auf grund der

position für die ganze prâkṛitperiode vom pâli und den inschriften Açoka's an bis zur spätesten Mâhârâshṭrî volle giltigkeit hatte, mit allen seinen consequenzen, und dass es erst in den modernen indischen sprachen durch ein neues, aber verwandtes und aus dem frühern naturgemäss entwickeltes quantitätsgesetz abgelöst wurde.

Münster i. W., 29. juni 1879.

H. Jacobi.

Noch einmal das prâkṛitische quantitätsgesetz.

Nach meiner eingehenden begründung des quantitätsgesetzes in den prâkṛitsprachen in dieser zeitschrift XXV, 292 ff. hätte ich selbst auf Goldschmidt's zustimmung hoffen dürfen. Derselbe glaubt aber bei seiner früheren aufstellung, dass doppelconsonanz nur ein graphischer ausdruck für die länge des vorhergehenden vocals sei, und dass *e o* stets lang seien, beharren zu dürfen. Denn: »So lange es feststeht, dass ein dichter, der sonst der reinheit des reims die äussersten und

sprachwidrigsten opfer bringt, *iṇṇa* mit *iṇa* etc. reimt, kann man es nicht wegdisputieren, dass consonantenverdoppelung, hier wie im französischen, ein zeichen der vocallänge ist.« KZ XXV 616 anm. Da uns jetzt der sorgfältig edierte text des Setubandha vorliegt, wollen wir einmal jene zwei reime — denn so viele sind es, auf die Goldschmidt seine kühne hypothese stützt — genauer betrachten. Der erste vers III 34 lautet:

bâlâavaṃ va entaṃ
dhua-ambâlâa-vaṃsu-nivahacchâaṃ |
kai-seṇṇaṃ r a a ṇ i a r â
tama-r a a-ṇ i a r a vva pecchiuṃ p i aoggâ ||

Dieser vers ist in dem gewöhnlichen metrum Skandhaka abgefasst. Die Skandhakaverse pflegen im Setubandha nicht gereimt zu sein, und die unserm verse vorausgehenden und folgenden verse zeigen keine spur von reim. Bei gereimten versen ist der reim entweder auf beide halbverse vertheilt, oder jeder halbvers hat reime; da nun unser vers in der ersten hälfte keinen reim hat, so dürfen wir auch keinen für die zweite hälfte annehmen, zumal da reime nicht mitten im verse zu stehen pflegen. Wir haben also keinen eigentlichen reim, sondern höchstens ein yamaka, das wir auf *raaṇia* beschränken könnten. Ich will aber einräumen, dass *raaṇiarâ* das yamaka bildet, so ist damit über die quantität von *raaṇiara* (vva) noch nichts gesagt. Die schlusssilben von yamakas wurden nicht streng gleich gefordert cf. Kâvyâdarça III 15

vishamaṃ visham anveti[1]) *madanaṃ ma nan naḥ* ||

und ib. 18:

ramaṇî ramaṇîyâ me pâṭalâpâṭalâṃçukâ.

Wenn also ein dichter in versen, welche er als muster für dergleichen kunststücke gedichtet hat, sich solche unregelmässigkeiten erlaubte, um wieviel mehr werden wir sie einem dichter verzeihen, dem sich ein solches kunststück zufällig und ungezwungen ergab. Ist er doch in folgendem verse XI 50 noch freier verfahren, als in dem vorgeblichen reime:

samuhâloaṇa-viḍiaṃ
v i ḍ i a-ṇimilla-pia-daṃsaṇ û s u a h i a a ṃ |
û s u a h i a u m m i l l a ṃ
u m m i l l osaria-pai-muha-kilimmantiṃ ||

[1]) Der moderne commentator sucht durch eine unhaltbare conjectur (*vishamaṃ kshṇauti*) die völlige gleichheit herzustellen.

Also Goldschmidt's erste stütze ist hinfällig; seine zweite ist nicht viel besser. Es ist VIII 65:

dîsai maa-ulehi uahî ṇalo aṇehiṃ
samaaṃ sela-paḍaṇa-bhaa-uṇṇa-loaṇehiṃ |
jaṃ khaliaṃ aîi salilaṃ ṇaîṇa ûraṃ
taṃ uddhâi pavaa-kalaala-viiṇṇa-ûraṃ ||

Hier haben wir wirklich reime, aber was für welche! Einem dichterling, der in demselben verse *aṇehiṃ* für *jaṇehiṃ*, *ûraṃ* für *dûraṃ*[1]) zu setzen wagte, aus reiner reimnoth, dem geben wir gerne ein *viîṇa*[2]) für *viiṇṇa* mit in den kauf. Uebrigens brauchten wir gar nicht einmal *iṇaûraṃ* als reim anzusehen, *ṇaûraṃ* genügte zur noth. Doch will ich den reimschmied nicht weiss waschen: wenn er den anlautenden consonant eines selbständigen wortes unterdrückte, was sonst nur in compositis zulässig ist, so wird er sich auch bei der analogie von *vâsa vassa, îsaro issaro* etc. beruhigt haben für die schaffung eines *viîṇa* für *viiṇṇa:* eine lebendige kenntnis der sprache wird er nicht mehr gehabt haben. Die beiden (?) reime in Setubandha beweisen also nichts. Auf solches »reim dich oder ich fress' dich« irgend welche sprachliche schlüsse zu bauen, ist durchaus unzulässig.

Was nun die von Goldschmidt so sehr urgirte analogie des prâkṛit mit dem französischen betrifft, so ist sie zum theil schon längst anerkannt, wie ich auch schon bezüglich des eintretens von natürlicher vocallänge für positionslänge in meinem ersten artikel auf die südromanischen sprachen hingewiesen habe, theils aber dehnt Goldschmidt sie zu weit aus. So wenn er die reihe lat. *complêta,* franz. XVI. jhd. *complette,* jetzige schreibweise *complète* mit der indischen reihe sanskṛit *prêman* prâkṛit *pĕmma,* hindî *pêma* vergleicht. Die schreibweise *complette,* ebenso wie *muette* mit zwei *t* bezweckt nicht die länge oder kürze des vocals zum ausdruck zu bringen, sondern seinen klang als *e* ouvert. Oder wenn man im französischen zuweilen noch die etymologisch berechtigte doppelconsonanz schreibt wie in *flamme,* wo man einfachen consonant mit

[1]) Goldschmidt hat selbst im index auf die ungeheuerlichkeit dieser formen hingewiesen.

[2]) So nämlich hätte Goldschmidt in den text setzen müssen, da in reimen die gleichheit der silbe auch in der schrift zum ausdruck kommen muss.

langem vocal spricht, während man sich in andern fällen des circonflexe mit einfachem consonanten bediente, so zeigt das nur das inconsequente festhalten an historischer orthographie im ersteren falle. Im prâkṛit aber kann man nicht von historischer orthographie gegenüber einer phonetischen sprechen, da in allen indischen sprachen nur von der letztern die rede sein kann, insofern die alte schrift schon zeichen für alle laute der sprache besitzt. Abzusehen ist natürlich von sanskṛitischen lehnworten in den modernen sprachen; diese werden so viel wie möglich in der alten orthographie gegeben, mag auch die traditionelle aussprache sich geändert haben. Nur für kurzes *e o* haben die nordindischen alphabete keine zeichen, daher bei bezeichnung dieser laute schwanken.

Goldschmidt's behauptung, dass doppelconsonanz im prâkṛit nur ein zeichen der vocallänge ist, lässt sich übrigens auch direkt widerlegen. Denn bei dieser annahme wäre *puttassa (putrasya)* gesprochen worden: *pûtâsa.* Die prâkṛitinschriften nun schreiben bekanntlich doppelten consonanten nicht, sie müssten also *pûtâsa* bieten; statt dessen bieten sie *putasa.* Ist hier der kurze vocal etwa auch historisch, d. h. nach sanskritischem vorbilde? Nun, warum findet sich denn *puve* (i. e. *puvve*) = *pûrvaḥ.* Einfach, weil der vocal in beiden fällen kurz war; der kurze vocal in *puve,* in *bhatinâ (bhrâtrâ),* in *Taṃbapaṃṇî (Tâmraparṇî)* etc. erklärt sich nur als wirkung der position, welche auf den inschriften nicht einmal ausdruck in der schrift finden konnte, zu deren kenntnis wir auf die buchschrift angewiesen sind.

Die leugnung des quantitätsgesetzes verwickelt noch in andere schwierigkeiten. Wie ist es zu erklären, dass aus *tûshṇîka tŭṇhikka,* aus *sûkshma sŭmha,* aus *tîkshṇa tĭṇha,* aus *brâhmaṇa bămhaṇa,* aus *madhyâhna majjhăṇha,* aus *krânta kănta* etc. geworden ist? Da in diesen worten die doppelconsonanz lautlich bestand, konnte sie nicht rein graphischen werth als ausdruck der vocallänge haben. Oder will Goldschmidt behaupten, dass doppelconsonanz nicht nur sich mit langem vocal vertrug sondern auch kurzen vocal zum langen machte? Letzteres müsste er als eine consequenz seiner ansicht vom wesen der prâkṛitschrift annehmen; und er thut es auch wirklich, wie ich aus seiner behauptung entnehme, »dass *e o* überall, und speciell vor doppelconsonanz, lang waren«.

Denn da *ĭ ŭ* vor doppelconsonanz häufig zu *e o* wurden, Hem. I 85, 116, diese aber nach Goldschmidt lang waren, so folgt, dass die doppelconsonanz verlängernden einfluss auf vorhergehenden vocal gehabt haben müsse. Eine solche annahme läuft aber allen sprachlichen analogien zuwider. Das gegentheil, die ersatzdehnung, findet sich dagegen überall.

Es liessen sich leicht noch viele ungereimtheiten aus der Goldschmidtschen ansicht deduciren; z. b. warum schrieb man *kusuma-ppayaro,* was nach Goldschmidt *kusumâ-payaro* gesprochen wäre, dagegen *kusuma-parâo?* Da nach Goldschmidt der lautliche werth von *p* in *payaro* und *parâo* vollständig gleich war, wie käme es, dass vor dem einen der auslautende vocal des vorausgehenden wortes verlängert worden wäre, vor dem andern nicht? Jedoch, ich will mich darauf beschränken, den nachweis zu liefern, dass in worten wie *patta (= patra)* weder das *t* ein einfaches *t,* noch das *a* ein langes *â* war. Wäre pâli *patta pâta* gesprochen worden, so hätte es wie pâli *pâta (= pâta)* im gewöhnlichen prâkṛit zu *pâa,* in der Çaurasenî zu *pâda* werden müssen. Da dies nicht eintrat, so folgt, dass in den älteren prâkṛits das *t* kein einfaches, also seine doppelschreibung nicht rein graphisch war. Wollte sich nun Goldschmidt durch die weitere annahme helfen, dass ein durch vereinfachung einer ursprünglichen doppelconsonanz im prâkṛit hervorgegangener einfacher consonant eine besondere, sagen wir energischere aussprache gehabt habe, welche ihn vor weiteren zerstörungen schützte, gleichzeitig aber seinen verlängernden einfluss auf vorangehenden vocal nicht hinderte, dass also *patta* etwa *pâTa* gesprochen worden sei, so lässt sich auch die hinfälligkeit dieser ausflucht leicht darthun. Denn darnach wäre auch *pâtrî* zu *pâtî* geworden, was im gewöhnlichen prâkṛit *pâtî,* zu schreiben *pattî,* hätte geben müssen. Nun finden wir aber *pâî,* ferner *gâa mâa sûa* etc. für *gâtra mâtra sûtra* etc., nicht aber *pâa* für *patra, mîa* für *mitra* etc. Da nach obiger annahme das product der consonantengruppe ein gleiches sein musste, so erklärt sich die verschiedenheit des resultats nur aus der verschiedenheit des vorhergehenden vocals. Also haben wir erwiesen, dass wenigstens in den ältern stufen des prâkṛits *patta mitta* etc. weder mit einem gewöhnlichen langen vocale, noch mit gewöhnlichen einfachen consonanten gesprochen wurden. Da nun aber die orthographie in den ältern und jüngern

prâkṛits dieselbe geblieben ist, so ist auch anzunehmen, dass die aussprache dieselbe geblieben, es müsste denn Goldschmidt gelingen, für das gegentheil haltbare gründe vorzubringen. Goldschmidt's hypothese hat sich also als unbegründet und in ihren consequenzen zu den schlimmsten widersprüchen führend erwiesen. Diese widersprüche treten nicht ein, wenn wir von der alten ansicht über das quantitätsgesetz ausgehen, deren haltbarkeit die erfolglosen angriffe erhärtet haben.

Goldschmidt sucht nun an stelle des quantitätsgesetzes auf grundlage der position ein unbestimmt gelassenes gesetz vom »wortrhythmus — in bezug auf den des prâkṛit sehr conservativ ist« zu setzen. Er scheint anzunehmen, dass die summe der moren in einem prâkṛitwort und seinem sanskṛitprototyp gleich sein müsse. Daher *suhuma* wegen des zuwachses einer kurzen silbe die wahrung des »wortrhythmus« von *sûkshma* durch kürzung des ersten vocals erreichte. Dass dies nicht der grund ist, habe ich schon KZ XXIII 597 durch hinweis auf formen wie *gilâṇa siṇâṇa siṇeha,* wo trotz des silbenzuwachses keine verkürzung des langen vocals eingetreten ist, dargethan. Der grund der verkürzung liegt in der dem ursprünglich langen vocal folgenden, nur durch svarabhakti, welche *saṃyogaṃ na vihanti* a. a. o. XXV, 605, gesprengten doppelconsonanz. Ging letztere voraus, so war der vocaleinschub ganz ohne einfluss auf den folgenden vocal. Dies habe ich alles bereits in dem aufsatz »Ueber vocaleinschub und vocalisierung des *y* im pâli und prâkṛit« klar gelegt, wo Goldschmidt auch hätte finden können, dass formen wie *vîriya* neben *vĭriya* nicht meiner für *suhuma* etc. gegebenen erklärung widersprechen. Denn bei *vîriya* haben wir nicht vocaleinschub, sondern vocalisierung des *y. vîria* ist ja schon im sanskṛit nebenform von *vîrya;* auf erstere geht *vîriya* im prâkṛit zurück, auf *vîrya, *vĭrya* dagegen *vĭriya.* So erklären sich auch bei andern, ähnlichen worten die vielen prâkṛitischen fortsetzer z. b.

bhâriâ { *bhâriâ* pr. *bhâriyâ*
bhâriâ { *bhârya *bhăr'yâ* { pr. *bhajjâ* / pâli *bhăriyâ*

die formen *vîriyâ bhâriyâ* etc. sind also ganz anders entstanden als *suhuma* etc. Mit letztern formen würde ich jetzt geneigt sein *bhariyâ viriyâ* etc. auf eine linie zu stellen.

Steht somit das quantitätsgesetz auf grundlage der position als fundamentalgesetz aller prâkṛitsprachen fest, so ergiebt sich die kürze von *e o* vor doppelter consonanz als nothwendige consequenz. Auch habe ich dem über diesen punkt in meinem ersten aufsatz gesagten nichts hinzuzufügen. Hätte Goldschmidt meine dortigen auseinandersetzungen besser erwogen, so würde er mir jetzt nicht die frage entgegen halten: »soll es denn zufall sein, dass dieses scheinbare *ĕ ŏ* sich nur da findet, wo die grammatik nebenformen auf *i u* lehrt, und dass kein anderes *e o* jemals kurz ist?« Das ist kein zufall, sondern sehr natürlich; denn wie hätten die grammatiker anders die kürze von *e* und *o* bezeichnen sollen, wenn es darauf ankam die quantität hervorzuheben, als durch *i* resp. *a* und *u*?

Endlich sei noch erwähnt, dass in den gâthâs selbst der ältesten heil. schriften der Jainas schliessendes *e* und *o* anceps sind. Meine demnächst erscheinende ausgabe des Âcârâñga Sûtra wird belege dafür in menge liefern. Hier haben wir also in einer viel älteren sprachperiode als der im Setubandha, Hâla etc. vorliegenden unzweifelhaft kurz gemessenes *e* und *o*. An einfluss von Apabhraṃça ist da noch nicht zu denken.

Ich glaube im vorhergehenden die unhaltbarkeit der Goldschmidtschen hypothese zur genüge dargethan zu haben. Wenn dieselbe nicht einen cardinalpunkt der prâkṛitgrammatik beträfe und nicht von einem sonst so gründlichen kenner des prâkṛit aufgestellt worden wäre, würde ich derselben keine so eingehende und ernsthafte widerlegung zu theil haben werden lassen.

Münster i. W., 13. Mai 1881.

H. Jacobi.

Zur genesis der Prâkṛitsprachen.

Es ist bereits des öfteren darauf hingewiesen worden, dass lautwandlungen, die gesetzmässig in den Prâkṛitsprachen eintreten, sporadisch schon im Saṃskṛit erscheinen. Bislang jedoch blieb man eben bei vereinzelten beobachtungen stehen, welche wohl streiflichter auf die vorgeschichte des Prâkṛit warfen, nicht aber das über der entstehung desselben aus dem Saṃskṛit lagernde dunkel aufzuhellen vermochten. Dazu wäre es nöthig gewesen, eines der grundgesetze des Prâkṛit schon im Saṃskṛit, obzwar nicht in derselben form — denn alsdann wäre dasselbe ja nicht mehr charakteristisch für das Prâkṛit im gegensatze zum Saṃskṛit — sondern in einer solchen gestalt, welche die vorstufe zu dem prâkṛitischen gesetze bilden konnte, als allgemein gültig aufzudecken. Hierzu will ich nun im folgenden den versuch machen. Alle Prâkṛitsprachen, das Pâli und die dialekte der Açoka-inschriften eingerechnet, haben zwei grundgesetze gemein: das quantitätsgesetz auf grundlage der position und das gesetz der assimilation verbundener, aber verschiedenartiger consonanten. Andere gesetze gelten nicht für alle Prâkṛitsprachen, sondern nur für einzelne und auch in diesen nicht allgemein. So ist z. b. die ausstossung von consonanten in freier stellung im Pâli und den inschriften fast unbekannt, im Jainaprâkṛit noch facultativ, in den übrigen Prâkṛitdialekten zwar bindend, aber auch nur in ansehung gewisser consonanten, hinsichtlich deren die einzelnen dialekte nicht einmal übereinstimmen. Von den oben aufgestellten grundgesetzen habe ich bereits früher das quantitätsgesetz in dieser zeitschrift besprochen. Mit dem zweiten, die assimilation der consonantengruppen betreffenden, wollen wir uns nunmehr beschäftigen, und zwar mit demjenigen theile desselben, welcher die gemination oder totale assimilation zur folge hat. Meine ansicht ist, dass die assimilation der consonantengruppen im Prâkṛit, soweit sie auf gemination herausläuft, bereits angebahnt war durch die verdoppelung eines der beiden elemente der betreffenden gruppen im Saṃskṛit.

Es ist bekannt, dass die Prâtiçâkhya und einheimischen grammatiken der inder regeln geben, nach denen fast in allen

consonantengruppen bald der eine, bald der andere theil verdoppelt werden soll. Zwar widersprechen sich die autoritäten in einzelnen punkten, oder stellen gar die verdoppelung überhaupt in abrede, wie Çâkalya nach Pâṇini VIII 4, 51, wahrscheinlich weil er darin eine concession an die gemeine aussprache erblickte. Aber darum dürfen wir doch nicht an der thatsache zweifeln, wenn sie auch strengen sprachrichtern als ein missbrauch erschien. Unsere ausgaben indischer texte geben die worte durchweg in der etymologisch begründeten form, richten sich also nach Çâkalya. Indische drucke und handschriften verdoppeln namentlich nach *r* häufig die consonanten; die inschriften endlich, vornehmlich die älteren, enthalten noch mehrere beispiele der verdoppelung.

In welcher beziehung stehen nun diese erscheinungen zur assimilation im Prâkṛit? Ich denke mir die sache einfach folgendermassen: ein ursprüngliches *arka* wurde schon im Samskṛit zu *arkka.* Ob wir uns dieses nun nicht vielmehr als $ar^{k}ka$ oder $a^{rk}ka$ zu denken haben, will ich nicht weiter untersuchen. Den Prâkṛitformen gingen wenigstens solche mit voller verdoppelung voraus, wie wir aus formen wie *murukkha* = $mur^{u}kkha$ = *mûrkha* ersehen, wovon unten mehr. Aus *arkka* nun musste durch vermittelung von *$a^{r}\bar{k}ka$ im Prâkṛit *akka* werden, als in folge des quantitätsgesetzes die sprache die mögliche consonantenhäufung auf zwei einschränkte. Dieser vorgang soll nun erwiesen und im einzelnen gezeigt werden, dass die mehrzahl der prâkṛitischen geminationen sich ungezwungen aus den saṃskṛitischen verdoppelungserscheinungen herleiten lassen.

Im Prâkṛit konnten der verdoppelte consonant und der die verdoppelung bewirkende laut nur dann erhalten bleiben, wenn beide durch einen eingeschobenen vokal getrennt wurden. Diese einschiebung eines sekundären vokals ist ebenfalls schon in der von den Prâtiçâkhya vorgeschriebenen aussprache des Saṃskṛit begründet; sie führt dort den namen svarabhakti, deren gesetze auch im Prâkṛit nachwirken. Man gestatte mir die betreffenden regeln aus dem Atharva Prâtiçâkhya 1, 101—104 hierher zu setzen, da wir in der folge uns auf dieselben zu berufen haben werden. *rephâd ûshmaṇi svarapare svarabhaktir, akârasyâ 'rdhaṃ, cathurtham ity eke.* Zwischen *r* und folgendem sibilanten (oder *h*), der einen vocal nach sich hat, tritt svarabhakti, und zwar die hälfte eines *ă;* einige sagen, das viertel desselben. Nach Vâjasaneyi Prâtiçâkhya 4, 16 (Ind. Stud. IV, 217) tritt bei *r* und *l* als svarabhakti *ṛi* und *ḷi* ein, ebenso nach dem commentar zu Taittirîya Prâtiç. 21, 15. Die handschriften zeigen jedoch meist *i* Ind. Stud. IV, 218. — *anyasmin vyañjane caturtham ashṭamaṃ vâ.* Das viertel oder achtel (eines *ă*) wenn ein anderer consonant folgt. — *tad eva sphoṭanaḥ.* Ebensoviel der sphoṭana (das lautelement, welches zwischen einen guttural und eine vorhergehende muta einer anderen reihe tritt, Whitney Ind. Gramm. § 230 c.). — *pûrvasvaraṃ saṃyogâvighâtaç ca.* Sie gehört zum accent des vorhergehenden theiles, hebt aber die verbindung der gruppenglieder nicht auf. Diese letztere bestimmung, welche uns zunächst angeht, findet sich auch im Ṛik Prâtiçâkhya 1, 411: *na saṃyogaṃ svarabhaktir vihanti.* — Die nichtaufhebung der verbindung bedeutet, dass der sekundäre vocal als nicht vorhanden betrachtet wird, mithin auch 1) die verdoppelungen der consonanten erfolgen müssen, 2) die »verbindung« ihre positionsbildende kraft behält. Die nachwirkung von beiden zeigt sich im Prâkṛit, wo die svarabhakti sich unter günstigen umständen zu einem kurzen vocal entwickelte, der aber in den ältesten metrischen werken der Buddhisten und Jainas oft nicht silbebildend ist, siehe meinen aufsatz: Ueber vocaleinschub und vocalisierung des *y* im Pâli und Prâkṛit, in dieser zeitschrift XXIII p. 594 ff. Aus 1) erklärt sich die doppelconsonanz in den Prâkṛitworten *duttiya* = **dvitya* (cf. *ducca*), *puruvva* = *pûrva, murukkha* = *mûrkha, sassirîya* = *saçrîka, sukkila* = *çukla, sakkuṇâti* = **çaknâti;* aus 2) die kürze des vokals in *purava* und *puruvva* = *pûrva, murukkha* = *mûrkha, suhuma* = *sûkshma.* Die erste reihe von formen beweist, dass die verdoppelung des einen consonanten erfolgt war, ehe der andere schwand.

Wir müssen dasselbe auch in denjenigen fällen annehmen, in welchen *svarabhakti* sich nicht zu vollem vokal entwickelte, wo also das endresultat der assimilation die gemination ist. Den beweis hierfür wollen wir nun in der weise liefern, dass wir die vorschriften über die verdoppelung im Saṃskṛit durchgehen und zeigen, dass in den meisten fällen von den betreffenden consonantengruppen eben nur die gemination im Prâkṛit übrig blieb. Wir müssen diejenigen fälle ausscheiden, in denen

die assimilirte gruppe kein element der ursprünglichen mehr enthält, z. b. *accharâ* = *apsaras*, *ajja* = *ârya* etc. Zum führer wählen wir Pâṇini, dessen vorschriften weniger in für unsern zweck werthloses detail eingehen, als dies in den Prâtiçâkhya der fall ist. Pâṇini VIII, 4, 46 ff. *aco rahâbhyâṃ dve.* Consonanten (ausgenommen *h*) werden nach auf vocal folgendem *r* oder *h* verdoppelt. (46.) Es tritt somit *arkka* für *arka* ein. Ist der zweite consonant eine aspirata, so wird er durch den nicht aspirirten laut verdoppelt, wie die Prâtiçâkhya ausdrücklich vorschreiben, also *arttha* für *artha.* Aus *arkka arttha* etc. wurde im Prâkṛit *akka, attha* etc., indem das durch die verdoppelung zum übergewicht gelangte element das schwächere gänzlich verdrängte. So erklären sich viele geminationen im Prâkṛit. Hervorzuheben ist noch, dass im Saṃskṛit die verdoppelung auf den inlaut beschränkt ist. Dem entsprechend findet sich in den ältesten Prâkṛitsprachen noch häufiger die in den späteren dialekten nicht zulässige unassimilirte gruppe im anlaut, vgl. im Pâli *jyâ vyâdhi vyañjana kriyâ brâhmaṇa* etc. und in den Inschriften Açoka's *priya prâṇa* etc. (Senart in Journ. As. VII Sér., XV, p. 537 ff.). — *anaci ca.* Und sonst der erste consonant (47). Hier müssen wir mehrere fälle unterscheiden. 1) Der zweite consonant ist ein halbvocal. Der dann eintretenden verdoppelung im Saṃskṛit entspricht gemination im Prâkṛit: *çakkra sakka, mûrkkha mukkha, aggra agga, argha aggha, puttra putta, bhaddra bhadda, kshippra khippa, vikklaba vikkava, kallyâṇa kallâṇa, pakkva pakka* etc. 2) Ist der erste consonant eine muta, der zweite ein nasal, so ist in der verdoppelung die zweite muta ein yama, d. h. ein nasalirter consonant. Ich denke mir die entstehung des yama folgendermassen: Bei einer gruppe wie *gm* (z. b. in *yugma*) kann man den verschluss für *g* aufheben, bevor der verschluss für *m* eintritt, dann hört man deutlich *g* und *m* durch die explosion des *g* getrennt. Oder aber der verschluss für *g* wird aufgehoben, nachdem die organe für *m* schon eingestellt sind. Alsdann muss die explosion des *g* durch die nasenhöhle erfolgen; es bliebe von dem *g* dann nur das verschlussgeräusch übrig, das explosionsgeräusch würde dann nasalen klang haben (vgl. Sievers grundz. d. lautphys. § 19, 2; Kräuter ztschr. XXI, 62). Letzterer, glaube ich, ist unter dem yama der indischen grammatiker zu verstehen. Verliert der yama seine nasalierung, so

musste die verdoppelung in gemination resultieren, also *naggna nagga, pattnî patti, yuggma jugga;* siegt die nasalierung des yama, so entsteht *jumma* aus *yug(g)ma, yañña* aus *yaj(j)ña* etc. Endlich bei aufhebung des verschlusses *ratana* = *rat*ᵃ*na, paduma* = *pad*ᵘ*ma.* 3) Besteht die gruppe aber aus zwei mutis, so müsste nach obiger regel die erste verdoppelt werden, woraus auf assimilation des zweiten an den ersten im Prâkṛit geschlossen werden müsste. Das tritt aber nur ganz ausnahmsweise ein, z. b. in *mukka* = *mukta, sakka* = *çakta* etc.; in der überwiegenden mehrzahl der fälle wird die erste muta der zweiten assimilirt, z. b. *jutta* = *yukta, patta* = *prâpta.* Jedoch lässt sich diese schwierigkeit leicht beseitigen. Denn nach dem Taittirîya Prâtiçâkhya 14, 27 *(sparçaḥ sparçaparaḥ)* wird ein consonant der ersten fünf classen nicht verdoppelt, wenn ihm ein ebensolcher folgt — nach der ansicht einiger. Wenn also in diesem falle die verdoppelung im Saṃskṛit noch nicht eingetreten oder doch so unsicher war, dass sie gänzlich geleugnet werden konnte, so leuchtet ein, dass das Prâkṛit hinsichtlich der assimilation seine eigenen wege gehen musste. Und hier dürfte die schreibweise einiger vedischen handschriften wohl einen fingerzeig geben, in denen *t* nach *k* verdoppelt wird (siehe Böhtlingk im commentar zu unserer stelle). Also *yukta* wurde zu *yuktta,* und dieses ist die vorstufe zu prâkṛitischem *jutta.*

Ausnahmen zu dem besprochenen sûtra sind in zwei vârttika enthalten. Das erste lautet: *yaṇo mayo dve bhavata iti vaktavyam.* Nach der Kâçikâ sind hier zwei interpretationen zulässig, je nachdem man *yaṇo* oder *mayo* als gen. oder abl. fasst: 1) alle consonanten, mit ausnahme der halbvokale, sibilanten und *h,* sollen nach halbvokalen, welche auf einen vokal folgen, verdoppelt werden; (oder) 2) halbvokale sollen nach einem auf einen vokal folgenden consonanten, ausgenommen halbvokal, sibilanten und *h,* verdoppelt werden. Nach der ersten erklärung wäre also z. b. *valkkala* zu sprechen, worin man eine vorstufe zu prâkṛitischem *vakkala* erkennt. Nach der zweiten erklärung würde sich die aussprache z. b. *satyya* für *satya* ergeben. Sollte vielleicht die verdoppelung der halbvokale der grund sein für die erhaltung derselben im Pâli in fällen wie *sakya arogya cetya lepya* (auch nach halbvocalen: *bhavya puṭhavyaṃ*) und in dem *tvâ tvâna* des absolutivums? So erklärt sich auch prâkṛit. *sukilla* aus älterem *çuklla.* Das

zweite vârttika lautet: *çaraḥ khayo dve bhavata iti vaktavyam.* Auch hier sind, wie eben, zwei auslegungen möglich: 1) nach auf vocal folgenden sibilanten sollen tenues (oder) 2) nach auf vocale folgenden tenues sollen sibilanten verdoppelt werden. Die erste auslegung ergiebt *prasttha duççcarita* etc. für *prastha duçcarita* etc. Die Prâkṛit-reflexe sind *pattha duccarita* etc. Es ist aber nicht zu übersehen, dass in den fällen, wo die tenuis nicht schon eine aspirata ist, z. b. in *vistara niçcaya,* das Prâkṛit dennoch meistens die aspirata aufweist, cf. *vitthara nicchaya* etc. Wir müssen hier also noch einen aspirierenden einfluss der sibilanten annehmen (s. Ascoli krit. stud. 239 ff. 251 ff.), der sich schon im Saṃskṛit häufig genug geltend macht, z. b. in den wurzeln *skhad skhal sthag sthal sthâ sphaṭ sphar sphây sphuṭ sphur sphul chad char chid,* deren aspiraten keinen anderen grund haben als den noch vorhandenen oder abgefallenen sibilanten [1]). — Die zweite erklärung würde *vatssara apssara* (prâkṛit. *vacchara acchara*) ergeben; jedoch scheint dieselbe durch das folgende aufgehoben zu werden.

Das nächste sûtra behandelt einen speciellen fall, weswegen wir es übergehen können. Dagegen verdient ein vârttika angeführt zu werden: *cayo dvitîyâḥ çari Paushkarasâdeḥ.* Paushkarasâdi schreibt die aspirata statt der tenuis vor sibilanten vor. Also *pakhsha* statt *paksha.* Ich glaube, wir dürfen nach dem princip der verdoppelung des ersten consonanten die weitere form **pakkhsha* erschliessen, aus welcher prâkṛit. *pakkha* geflossen wäre (vergl. Ascoli a. a. o. 259 ff.). Die regel des Paushkarasâdi ist auch noch insofern von interesse, als bekanntlich das Zend und auch das Altgriechische (cf. *ΧΣΕΝΟΣ*, *ΦΣΥΧΗ* auf attischen inschriften) die tenues vor sibilanten aspiriren. — *çaro 'ci.* Sibilanten werden nicht verdoppelt, wenn ihnen ein vokal folgt (49). Also *varsha* nicht **varshsha,* wohl aber *darççyate.* Der grund scheint mir zu sein, dass zwischen *r* und einem sibilanten nach den oben angeführten regeln des Ath. Prât. die svarabhakti stärker ist als sonst: nämlich 1/2 bez. 1/4 *ă,* während sie vor andern consonanten nur 1/4 bez. 1/8 *ă* betrug. Hier konnte dann die trennung der beiden gruppenglieder derart werden, dass das *ṙ* seinen verdoppelnden einfluss nicht mehr ausüben konnte. Dieses finden

[1]) Vgl. jedoch ztschr. XXV, 327. — Die redaction.

wir auch im Prâkṛit bestätigt, wo *r* + sibilant meist in *ris* verwandelt wird: *âdarisa* = **âdar'ça, darisaṇa* = **dar'çana, varisa* = **var'sha, harisa* = **har'sha* etc. Selten trat die verdoppelung dennoch ein, z. b. *vassa* für **varssa* = *varsha.* Dasselbe gilt auch für *r* + *h,* in welcher gruppe kein glied verdoppelt werden konnte, daher assimilation unmöglich war; so erhielten sich beide theile nach eintritt von svarabhakti z. b. *ariha, arahaṃta* = *ar'ha, arᵃhat* etc. Wenn sich vor dem *s* svarabhakti nicht zu vollem vokal entwickelte, so entstanden formen wie **varsa darsaṇa.* Diese wurden durch ausstossung des *r* mit ersatzdehnung oder ersatznasalierung dem prâkṛitischen sprachgefühl mundgerecht gemacht; so entstanden einerseits *vâsa* etc., anderseits *daṃsaṇa* etc.

Endlich erwähnen wir noch sûtra 52: *dîrghâd âcâryâṇâm.* Manche autoritäten verbieten die verdoppelung bei vorhergehendem langen vokal. Dadurch deutet Pâṇini die fakultative zulässigkeit der verdoppelung an. Solches findet sich auch durch das Prâkṛit bestätigt. Wir finden nämlich *atta* = *âtman, ratti* = *râtri, gatta* = *gâtra, patta* = *pâtra, sutta* = *sûtra* etc., in welchen formen wir *âttman, râttri* etc. als saṃskritische vorstufen zu erkennen haben. Für *âta râti gâta pâta sûta* etc. muss man dagegen auf *âtman* **âtᵐan, râtri* **âtʳi* zurückgreifen. Man könnte zur noth *âta* aus *atta* erklären, da im Prâkṛit positionslänge und natürliche länge des vokals gleichwerthig sind. Da aber die länge des vokals sich meistens nur in den fällen findet, in welchen der vokal von haus aus lang war, so muss die zweite erklärung als unzulänglich aufgegeben und die erste vorgezogen werden.

Wir sehen also, dass in den meisten fällen, wo im Prâkṛit gemination durch totale assimilation der consonanten eintrat, schon im Saṃskṛit die betreffenden consonanten doppelt gesprochen wurden. Durch annahme eines causalnexus zwischen beiden erscheinungen gewinnen wir sowohl eine genetische erklärung der gemination im Prâkṛit, als auch das richtige verständnis von der eigentlichen bedeutung der bisher so räthselhaften consonantenverdoppelung im Saṃskṛit.

Münster i. W., 26. Juni 1880.

Hermann Jacobi.

Ueber die Betonung im klassischen Sanskrit und in den Prâkṛit-Sprachen [1].

Von

Hermann Jacobi.

Die ursprüngliche, musikalische Betonung, wie sie für die älteren Theile des Veda überliefert ist, scheint im epischen und klassischen Sanskrit aufgegeben worden zu sein. Auch sind uns keinerlei Nachrichten über den Accent im Pâli und in den Prâkṛit-sprachen erhalten. Und doch spricht das Vorhandensein von enclitischen Worten dafür, dass in allen diesen Sprachen des mittelalterlichen Indiens ein ausgesprochener Wortton vorhanden war, und nicht etwa schwebende Betonung obwaltete. Denn das ist ja das Wesen der Enclise, dass das enclitische Wort seinen Accent an das vorangehende abgiebt und dadurch mit ihm zu einer Einheit verwächst. Dies giebt zuweilen auch die Schrift zu erkennen, insofern als in solchen Mss., die durch Strichlein und Häkchen die Trennung der Wörter andeuten, enclitische Wörter nicht als selbstständige behandelt werden [2]. Aehnliches ist schon, worauf mich Hofrath Bühler aufmerksam macht, aus denjenigen Inschriften Aśoka's zu erkennen, auf denen die einzelnen selbstständigen Wörter durch grösseren Zwischenraum von einander getrennt, die Enclitica aber mit ihnen zusammengeschrieben werden. Der Ictus-Accent wird, wie gesagt, nirgends geschrieben; wir lernen ihn erst in der modernen Aussprache des Sanskrit kennen. Ueber denselben hat zuerst Hofrath Bühler Mittheilung gemacht [3]. Danach ist die heutige Betonung des Sanskrit derjenigen des Lateinischen sehr ähnlich und richtet sich nach der Quantität der vorletzten Silbe. Ist dieselbe lang, so hat sie den Ictus-Accent; ist sie dagegen kurz, so hat die drittletzte Silbe den Ton, oder wenn auch diese

1) Vortrag gehalten auf der Generalversammlung zu Bonn am 16. Sept. 1893.

2) Siehe meine Bemerkungen darüber in meinem Upamitabhavaprapanca Kathae specimen, Bonn 1891, p. 4.

3) Siehe Seite 2 der Schrifttafel in Bühler's Leitfaden des Elementar Cursus der Sanskrit Grammatik.

kurz ist, die viertletzte. Eine Ausnahme bilden die Verba, insofern als deren Stammsilbe stets betont wird, welche Stelle auch immer sie in dem Worte einnehmen möge. Es liegt nun nahe zu vermuthen, dass das jetzige Betonungsgesetz des Sanskrit schon verhältnissmässig alt sei und bereits im Pâli und Prâkṛit Geltung gehabt habe. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, diese Vermuthung zur Gewissheit zu erheben durch verschiedene Veränderungen in Sanskrit- und Prâkṛit-Wörtern, die als Wirkungen dieses dynamischen Accentes aufgefasst werden müssen [1].

§ 1. Die nachtonige Silbe.

Ich will von einem besonders charakteristischen Falle ausgehen. Im Jainaprâkṛit findet sich öfters [2]) ein Wort *saṇapphaya* = *sanakhapada*; die Mittelstufe war, wie die Assimilation der beiden Consonanten zeigt, **sanakhpada*. Das Sanskritwort wurde nach unserer Annahme auf der viertletzten Silbe betont; der Vokal der drittletzten wurde als in der nachtonigen Silbe stehend geschwächt und fiel aus. Genau in derselben Weise wirkt der Accent in den romanischen Sprachen. [3]), in denen durchweg nach (im Lateinischen) betonter Silbe eine ursprünglich kurze Silbe syncopirt wird, z. B. *cómite* wird zu *comte*, *frígidus* zu it. *freddo*, *cálidus* zu *caldo* etc. Dieses Gesetz hat nichts mit dem besonderen Charakter der romanischen Sprachen zu thun, sondern ist nur eine mechanische Wirkung des Ictus-Accentes, daher wir analoge Erscheinungen in allen Sprachen erwarten dürfen, in denen der Ictus-Accent waltete. Somit werden wir auch in den indischen Sprachen einen Ictus-Accent annehmen müssen, wenn wir in denselben eine Anzahl von Syncopirungen antreffen, die sich nur als Wirkungen dieses mechanischen Accent-Gesetzes auffassen lassen. Ich führe nun zunächst eine Anzahl von Beispielen, in denen die nachtonige Silbe syncopirt wurde, aus dem Prâkṛit an. *pû́gaphala* wird durch **pû́gphala* zu *popphala* und *pû́tara* zu *pora* (Hem. I, 170), *rấjakula* und *dévakula* zu *râula* und *deula*; *bádara* durch **badra* zu *bora* (Hem. I, 170) und *kádala* durch **kadla* zu *kela* (Hem. I, 168); *bhấjana* zu *bhấṇa* (Hem. I, 267), *vyấkaraṇa* zu *vâraṇa* (Hem. I, 268), *kâlấyasa* zu *kâlâsa* (Hem. I, 269), *súrabhi* zu *subbhi*

1) In meiner Prâkrit Grammatik in den „Ausgewählten Erzählungen in Mâhârâshṭri", p. XXIV Anm. 1, suchte ich in der Verlängerung des Vocals der drittletzten Silbe in Toraṇâura, gegenüber von Sankhaura, in paravvasa aber paravasattaṇa (ebenso in samavvaya = samavayas) eine Wirkung des Accents. Aber mit Unrecht. Wir haben vielmehr in diesen Fällen eine Wirkung des von Prof. Wackernagel erwiesenen Dehnungsgesetzes, nach dem ein Vocal in der Fuge des Compositums zwischen kurzen Silben gern gedehnt wird.

2) z. B. Sûtrakṛitânga I, 5. 2. 7. Uttarâdhyayana 36, 180.

3) Die Angaben über die analogen Erscheinungen in den romanischen Sprachen verdanke ich freundlichen Mittheilungen meines Kollegen Professor Dr. W. Förster.

und *dúrabhi zu dubbhi; návati zu naui, gávaya zu gaua (Hem. I, 54), prâ'varaṇa zu pâuraṇa (Hem. I, 175). In den drei letzten Fällen ist nach Ausstossung des Vokals der vorausgehende Halbvokal vokalisirt worden, ebenso wie im Spanischen ciudád aus civitâte geworden ist, nachdem das i in der zweiten Silbe infolge des in § 2 zu besprechenden Gesetzes geschwunden war. Ebenso ist zu erklären, dass das Suffix maya zu maia wurde (Hem. I, 50); zu Grunde liegt wohl mayaka. Die so entstandenen aü und aï wurden durch die Diphthonge au und ai hindurch zu o und e in lávaṇa, *lauṇa, loṇa; láyana, *laiṇa, leṇa; bhávati, *bhauti, bhoti hoi (vgl. gâi für gâ'yati). — Endlich sei noch auf die Endung Pâli mhe, Śaurasenî mha für mahe hingewiesen; denn pacâ'mahe musste zu pacamhe werden [1]).

In allen obigen Beispielen ist der Vokal a geschwunden. Für den Schwund von i lässt sich jîya für jî'vita, und palâya für palâyita anführen; für den von u vielleicht deula, insofern als dévakula zunächst *deuula und dann erst deula werden musste.

Auch für das Sanskrit müssen wir dieselbe Betonung annehmen. Allerdings verhinderte die feststehende Orthographie im Allgemeinen die Syncopirung der nachtonigen Silbe. Aber Spuren solcher Wirkungen des Accentes lassen sich noch in einigen Fällen nachweisen. So findet sich auf der Sîyâḍoṇî-Inschrift aus dem 10. Jhd. (Epigraphia Indica I p. 163) vaiśvândara für vaiśvânara geschrieben. Das eingeschobene d ist ein Beweis dafür, dass man vaiśvânra, vielleicht noch mit einem irrationalen Vokal zwischen n und r, sprach; vergleiche das neuindische vandar, vâṃdar für vâ'nara. So habe ich auch das sanskritische sundara aus älterem sû'nara erklärt (Zeitschrift für vergl. Sprachforschung B. 31, p. 315 f.) Aus den Dvirûpakoshas, einer ergiebigen Fundgrube für unseren Zweck, auf die mich zuerst Professor Aufrecht aufmerksam gemacht hat, führe ich noch an bhagnî neben bhaginî, und śilînca neben śilaṃmuca, oder besser *śilîṃmuca [2]).

Die angeführten Beispiele namentlich aus dem Prâkṛit sind zahlreich genug, um das Gesetz zu erhärten. Aber diese Beispiele sind gegenüber der grossen Zahl von Fällen, wo keine Syncope eintrat, immerhin Ausnahmen von der Regel, dass nämlich die Silbenzahl des Sanskritwortes im Prâkṛit erhalten bleibt. Um diesen Widerspruch zu erklären, können wir annehmen, dass in

1) Interessant ist auch Pâli upâhana, Prâkṛit uvâhaṇa für Sansk. upâ'naha. Die Umstellung des n und h erklärt sich nämlich am einfachsten unter der Annahme einer syncopirten Form *upânha. Vgl. cihana neben cinha für cihna.

2) Wahrscheinlich ist auch Hiraṇvatî für hiraṇyavatî, und vielleicht das in der Brâhmaṇa-Periode auftauchende hiraṇmaya für *hiraṇyamaya durch unser Accent-Gesetz zu erklären. Da aber für hiraṇmaya der musikalische Accent noch angegeben wird, so müsste man annehmen, dass zu jener Zeit beide Accent-Arten nebeneinander bestanden.

den meisten Fällen gelehrte Restitutionen vorliegen. Doch kommt sicherlich auch noch ein zweites hinzu. Die Schwächung des nachtonigen Vokals wird nur in günstigen Fällen bis zum völligen Schwinden desselben fortgeschritten sein; in den meisten Fällen blieb dagegen wohl ein irrationaler Vokal zurück, der dann in der Schriftsprache, die ganz vom Sanskrit beherrscht ist, als voller Vokal ausgedrückt wird. So führte der Accent in der lateinischen Periode hauptsächlich zur Entfärbung der nachtonigen Vokale (facilis, difficilis etc.); aber in vielen Fällen geht die Syncope schon in frühe Zeit zurück, siehe die zahlreichen Beispiele in Schweizer-Sidler, Grammatik der Lateinischen Sprache, 2. Aufl. § 45. Erst in der romanischen Periode finden wir das Gesetz in voller Wirksamkeit; und so wird man auch dasselbe in grösserer Wirksamkeit finden, wenn man die neuindischen Worte analysirt. Doch bin ich zu wenig auf diesem Gebiete bewandert, um die Wirkung des Accent-Gesetzes auf demselben in eingehender Weise erörtern zu können.

§. 2. Die vortonige Silbe.

Der Accent übt auch eine schwächende Wirkung auf den Vokal der vortonigen Silbe aus. In den romanischen Sprachen gilt folgendes Gesetz: eine vortonige offene Silbe verliert ihren Vokal, wenn die ihr vorangehende Silbe den Aufton, d. h. den der ersten Silbe jeden Wortes eo ipso zukommenden Ton hat [1]), z. B. vèrecúndia wird franz. vergogne it. vergogna, span. vergüenza; vèritâ'te wird altfranz. verté, span. verdád (das Neufranz. verité und it. veritá sind gelehrte Restitutionen, die in den romanischen Sprachen häufig sind und oft sprachgeschichtlich als solche nachgewiesen werden können). Der Grund dieses Gesetzes ist klar: die vortonige Silbe an sich würde nicht schwinden; es muss noch eine weitere Schwächung hinzutreten, um ihre Widerstandskraft zu brechen, und das geschieht, wenn sie gleichzeitig im Nachlaut einer nebentonigen Silbe steht. In den romanischen Sprachen, die den Unterschied zwischen langen und kurzen Silben nicht mehr kennen, giebt es nur eine Art des Nebentons: den Aufton. Anders in den indischen Sprachen, in denen ausser dem Aufton wahrscheinlich noch zwei andere Arten von Nebenton bestehen, nämlich 1) konnte eine lange Silbe den Nebenton haben und 2) behielt das erste Glied eines Compositums, auch wenn es als einheitliches Wort umlief, seinen Accent als Nebenton [2]). Betrachten wir nun die hierhin gehörigen Erscheinungen im Prâkṛit. kùmbhakâ'ra wird

1) Geschlossene Silbe bleibt; acceptóre giebt altfranz. acetor. Ebenso bleibt a stets, z. B. sacramento. Eine weitere Beschränkung ist, dass muta cum liquida den folgenden Vokal vor Ausfall schütz: làtrocínium giebt larrecin.

2) In der Discussion, die sich an meinen Vortrag anschloss, theilte Hofrath Bühler mit, dass in der jetzigen Aussprache des Sanskrit alle Glieder eines Compositums ihren Accent bewahren, und er bewies das hohe Alter dieser

zu *kumbhâra, kàrmakấra* zu hindî etc. *kamâr* Schmidt, das in der Form *kumâra* in gleicher Bedeutung schon im Sûtrakṛitânga vorkommt; ebenso wird *càrmakấra* zu hindî etc. *camâr* Schuster, doch ist *carmâra* aus dem Brahmavaivarta Purâṇa belegt. Ebenso gebildet ist *soṇâra* = *suvárṇakấra* (Hâla 195). Neben *Sấla-vấhaṇa* kommt *Sâlâhaṇa* vor. Für *pầdapî́ṭha* kann *pâvîḍha*, und *pâvaḍaṇa* für *pầdapátana* eintreten (Hem. I, 270)).

Genau dem span. *ciudád* für *cìvitấte* entspricht es, wenn *nàvamấlikâ* durch **naumâliâ* zu *nomâliâ*, und *nàvaphálikâ* durch **nauphaliâ* zu *nohaliâ* wird (Hem. I, 170). So erklärt es sich auch, weshalb in Verben die Präposition *ava*, die für sansk. *ava* und *apa* steht, zu *o* wurde; denn ihre zweite Silbe war in der Composition vortonig, da das darauffolgende Verbum auf der Stammsilbe betont ist, also: *àvalámbita* wird zu *olambia*, *àpasárati* zu *osarai*. Hier sind nun viele gelehrte Restitutionen eingetreten. Aehnlich liegt die Sache bei *uva* für *upa*; dafür tritt *û* oder *o* ein: *ûhasia* und *ohasia* für *ùpahásita*.

In den bisher besprochenen Fällen betraf der Ausfall ein *a*. Sicher schwand *i* in *paesa* (Deśîkosha 9, 3) für *pràtivéśaka*, hindî und panjâbî *paḍosa*. Analog ist in denselben Sprachen *parosa*, Speisen auftragen, aus sanskr. *pàrivésha*.[2])

Von besonderem Interesse ist folgender Fall. *kàrṇikấra* wurde entweder *kaṇṇiâra* oder *kaṇṇera*. In letzterer Form wurde das *á* durch das reducirte *i* zu *e* gefärbt; für analoge Erscheinungen vgl. Schleicher, Lit. Gram. § 84 u. Braune, Ahd. Gram. § 58 anm. 1. In gleicher Weise wurde *e* aus dem *aya* der abgeleiteten Verbalstämme. Denn nach § 1 musste aus *káthayati kathịati* werden, und dies wurde nach dem eben erörterten Lautübergang zu *kaheti*.

Ist die vortonige Silbe lang, so hat sie natürlich grössere Widerstandsfähigkeit; sie musste erst kurz werden, ehe sie schwinden konnte.[3]) In allen mir bekannten Fällen war der geschwundene Vokal dem hochtonigen gleich; das mag seinen Ausfall befördert

---

Aussprache ansprechend daraus, dass die Dichter ein Compositum auch über Verscäsur nnd Pâda-Ende ausdehnen, was unmöglich wäre, wenn nicht der vor und nach dem Verseinschnitt stehende Worttheil jeder seinen eigenen Accent gehabt hätte.

1) Streng genommen könnte man auch die oben erwähnten Wörter: *saṇapphaya, popphala, râula, deula* hierhin ziehen, da sie eigentlich Composita sind und zwei Accente hatten. In ihnen verstärkt aber der mechanische Wortaccent den Accent des ersten Compositionsgliedes: also *rấjakùla*, so dass der ausfallende Vokal dennoch in der nachtonigen Silbe stand.

2) Hier ist der Wandel von *e* in *o*, bei dem das geschwundene *v* offenbar mitwirkte, auffällig, und erinnert an Prâkṛit *dosa* = *dvesha*, *duhâ* = *dvidhâ*. Wir werden wohl Färbung durch das u-Element annehmen müssen, wie sie in *o* für *ua* = *uta* vorzuliegen scheint.

3) Vielleicht kann man hierfür die Form *kânyakubja* neben *kanyâkubja* anführen und Prâkṛit *sârûvĭkaḍa* für *sarû̀pîkṛíta*, Sûtrakṛitânga II, 3.

haben: *pràtîcî́na* wird zu *paḍîṇa*, *ùdîcî́na* zu *udîṇa*, *dvâcatvâ-riṃśat* durch **bấyâyâlî́sam* zu *bâyâlîsaṃ*, *bhấṇḍâgấra* zu *bhâṇ-ḍâra* (auch im Sanskrit).

§ 3. Die Enclise.

Enclitische Wörter bilden mit dem ihnen im Satze vorhergehenden Worte eine losere oder engere Worteinheit. Dieselbe ist lose, wenn das enclitische Wort einen Nebenton behält und gewissermassen als das letzte Glied eines Compositums betrachtet werden kann; sie ist enger, wenn dasselbe seinen Accent gänzlich verliert. Im klassischen Sanskrit behielten zweisilbige Enclitica einen Nebenton, einsilbige verloren ihren Accent gänzlich. Daher werden letztere nicht nach der Cäsur im Versinneren geduldet, erstere aber selbst von den besten Dichtern zugelassen, wie folgende Beispiele aus dem Meghadûta zeigen:

bhakticchedair | iva *viracitâṃ* | *bhûtim ange gajasya* 19
śankâspṛishṭâ | iva *jalamucas* | *tvâdṛiśâ jâlamârgair* 68
krûras tasminn | api *na sahate* | *saṃgamaṃ nau kṛitântaḥ* 102

Im Prâkṛit scheinen nur zweisilbige Enclitica mit schwerer erster Silbe des Nebentons fähig gewesen zu sein. Daher wird *évam-èva* gerade so behandelt wie das adverbielle Compositum *évam-ấdi*; daraus wird nämlich *emeva*, *emâi*. Solche Enclitica sind ausser *eva* die zusammengesetzten *câvi*, *ceva vâvi*. Aber auch sie drängen, wie wir gleich sehen werden, in die zweite Categorie, die der gänzlich tonlosen Enclitica.

Im Jaina Prâkṛit findet sich öfters *evâm-eva*, *khippâm-eva*, *puvvâm-eva*, *iṇâm-eva*, *saṃjayâm-eva*. In diesen Verbindungen ist die Schlusssilbe des ersten Wortes unorganisch verlängert, offenbar weil *eva* (mit kurzem *e*) seinen Ton auf sie warf. Denn wenn sie schwer war, so konnte sie den Wortaccent des Complexes (Tonwort und Encliticon) tragen. Einen ähnlichen Grund hat es, dass man gern Enclitica häufte, z. B. im Jaina Prâkṛit: *sé vi ya ṇaṃ* etc., oder dass zusammengesetzte Enclitica, wie *piva* etc. beliebt wurden. Dadurch rückte nämlich die letzte Silbe des ersten Wortes in eine solche Stellung, dass sie den Wortaccent des ganzen Complexes nach den gewöhnlichen Betonungsgesetzen auf sich nehmen musste.

Einsilbige Enclitica werfen ihren Accent auf die letzte Silbe des vorausgehenden Wortes, wenn diese schwer ist, dagegen auf die vorletzte, wenn sie stets lang ist, und die letzte kurz ist oder gekürzt werden kann. Letzteres trifft ein bei den Casusformen mit fakultativem Schluss-Anusvâra: Instr. Sing. und Plur., Gen. Plur. und Nom. Acc. Plur. neutr. So heisst es im Jaina Prâkṛit stets *deveṇa ya devîe ya*, *devehi vâ devîhi vâ*, *devâṇa ya devîṇa ya*, *phalâṇi vâ pupphâṇi vâ*. Verbindungen wie *deveṇaṃ ca*, *devehiṃ vâ*, *devâṇaṃ ca*, *phalâiṃ ca* sind seltener. Aehnlich

verhält sich der Optativ: *bhuṃjejja vâ piejja vâ*, während sonst die Form mit langem *â* üblicher ist: *piejjâ* etc.

Ursprünglich zweisilbige Enclitica mit kurzer erster Silbe werden nun unter dem Einfluss des (accessorischen) Accentes der letzten Silbe des vorausgehenden Wortes nach dem in § 1 besprochenen Gesetze nothwendig einsilbig. Denn in einer Verbindung wie *śrámaṇám api* ist die erste Silbe des enclitischen Wortes nachtonig und musste also syncopirt werden. Daher wurden *api iti iva khalu* zu *pi ti va khu* (für **khlu*). Dass die letzte Silbe des Tonwortes den Accent trug, ist nicht nur nach dem oben Gesagten wahrscheinlich, sondern lässt sich in unserem Falle auch noch daraus beweisen, dass *ti va khu* den Anlaut im Prâkṛit verdoppeln, wenn das vorausgehende Tonwort [1]) auf einen kurzen oder verkürzten Vokal ausgeht, z. B. *âgacchaha tti*. Die Verdoppelung des anlautenden Consonanten in diesen Fällen ist nämlich gleichwerthig mit der Verlängerung des vorausgehenden Vokals in dem oben besprochenen *khippâm-eva* etc. und ist Folge des Accentes.

Zweisilbige Enclitica mit langer erster Silbe werden, wie oben gesagt, meist durch den Accent nicht weiter verändert. Nur *ceva* (aus *ca eva*) macht eine Ausnahme. Denn in der Mâhârâshṭrî, wo es *cea* lautete, wird es meist zu *cia*. Da nämlich seine erste Silbe immer nachtonig ist, weil sie auf die betonte Endsilbe des Tonwortes folgt, so wird ihr Vokal geschwächt. So entsteht aus *cea: cĕa* oder *cia*. Auch hier erkennt man aus der Verdoppelung des anlautenden Consonanten nach kurzem (und gekürztem) Vokal, dass die Endsilbe des Tonwortes den Accent auf sich gezogen hatte.

§ 4. Quantitätsveränderungen und Accentverrückungen.

Wir sahen oben, dass der Accent einen eigentlich kurzen Vokal dehnen kann: *khippâm-eva* etc. Dieselbe Ursache bewirkte auch das Aufkommen von Nebenformen mit schwerer erster Silbe von solchen drei- oder viersilbigen Wörtern, die bis zur vorletzten Silbe nur aus kurzen Silben bestehen. So kann im Pâli *anubhava* offenbar unter dem Einfluss des Wortaccentes, der hier mit dem Aufton sich vereinigte, zu *ânubhava* werden; ferner *kunadî* zu *kunnadî*, *mṛitapitṛika* zu *matapittika* (siehe Kuhn, Beiträge zur Pâli Grammatik p. 39 ff.), im Prâkṛit aus *prâkaṭa: pâaḍa*, *pravacana: pâvayaṇa*, aus *adhṛiti: addhii*, *asaṃyata assaṃjaya*, *musala: mûsala*, *subhaga: sûhaya*. Häufiger noch ist diese Erscheinung im klassischen Sanskrit, wie folgende, den zwei Dvirûpakoshas der lithographirten Benares-Ausgabe von zwölf Koshas entnommenen Beispiele zeigen: *âpagâ* neben gewöhnlichem und ursprünglichem *apagâ*, *ûshara* neben *ushara*, so *culuka cûluka*, *naraka nâraka*, *piṭaka peṭaka*, *purusha pûrusha*, *phalita phâlita*, *musala mûsala*, *vividha vîvidha*, *sukṛita sûkṛita*, *sphaṭika sphâṭika*, *harita hârita*. Die seltenere Länge des ersten Vokals mag vielleicht in einem oder anderem der angeführten Fälle auch noch auf andere Weise erklärt werden können; aber es bleiben ihrer immer genug übrig, in denen man für die Dehnung keinen andern Grund als den Accent anführen kann.

1) Nicht nach andern Encliticis; daher meist *vi hu*, *pi va*.

Der stets auf die erste Silbe fallende Aufton scheint in mehreren Fällen allein schon genügt zu haben, sie zu dehnen, wenn auch nach den Quantitätsverhältnissen der eigentliche Wortton der zweiten Silbe zukam. So also im Pâli und Prâkṛit *âgâra* neben *agâra* [1]), *âroga aroga*, *câtuddasa catuddasa*; im Sanskrit: *âgâra agâra*, *âmarsha amarsha*, *ârâti arâti*, *prâdeśa pradeśa*, *vâdânya vadânya*. Ja nach einer grossen Anzahl von Doppelformen zu schliessen, muss der Aufton den Wortton, wenn er auf der zweiten Silbe lag, überwunden haben, was also auf eine Neigung hinausläuft, in solchen Fällen den Accent auf die erste Silbe zurückzuziehen. Die Zurückziehung des Accentes von der zweiten auf die erste Silbe, giebt sich kund in der Kürzung der zweiten. 1) Die erste Silbe ist lang. *ânîta* wird im Prâkṛit und Pâli meist *ânĭta* bez. *âṇĭya*, *durnîta* im Prâkṛit zu *duṇṇĭya*, *ârohati* zu *ârŭhati*, *prastâva* zu *patthăva*, *śyâmâka* zu *śâmăya*, *kurpâsa* zu *kuppĭsa* (Hem. I, 72), *pânîya* zu *pâṇĭya*, *valmîka* zu *vammĭya*, *vâtûla* zu *vâŭla*, *kaṇḍûyati* zu *kaṇḍŭai*. Im Sanskrit findet sich *kirmĭra* neben *kirmîra*, *gâṇḍĭva gâṇḍîva*, *dhûstŭra dhûstûra*, *pârăvata pârâvata*, *bhallŭka bhallûka*, *brâhmĭkâ brâhmîka*, *śyâmăka śyâmâka*, *hâlăhala hâlâhala*, *hiṇḍĭra hiṇḍîra*. 2) Die erste Silbe ist kurz. Im Prâkṛit wird meist oder oft *alîka* zu *alĭya*, *karîsha* zu *karĭsa*, *kumâra* zu *kumăra*, *gabhîra* zu *gahĭra*, *grihîta* zu *gahĭya*, *capeṭa* zu *cavĭla* (Hem. I, 198), *dvitîya* und *tritîya* zu *biĭya* und *taĭya*, *prahâra* zu *pahăra*, *prasîda* zu *pasĭa*, *pradîpita* zu *palivĭya*, *pravâha* zu *pavăha*, *prakâra* und *pracâra* zu *payăra*, *harîtakî* zu *harăḍaî*, *madhûka* zu *mahŭa* (Hem. I, 122), *śirîsha* zu *sirĭsa*. Im Pâli finden sich hiervon nach Kuhn l. c. *ânĭta*, *dutĭya*, *tatĭya*. Im Sanskrit findet sich *kaphaṇĭ* neben *kaphoṇĭ*, *karaja* neben *karañja*, so *karabha karambha*, *kuṭĭra kuṭîra*, *khalĭna khalîna*, *nimĭsha nimesha*, *masŭra masûra* [2]). Auch in einzelnen der unter 1) und 2) angeführten Fälle mag die Verkürzung der zweiten Silbe einen anderen Grund (wie Einfluss des Metrums oder andere Bildung) als die Zurückziehung des Accentes haben; aber für die Mehrzahl derselben wird die vorgeschlagene Erklärung zutreffend sein.

Endlich seien noch einige besondere Fälle erwähnt. Wenn nach Hem. I, 268 *prâkâra* im Prâkṛit zu *pâra*, und nach I, 271

1) Beide Formen werden neben einander gebraucht in der stehenden Formel âgârâo aṇagâriyaṃ pavvaie.

2) Als Gegenbeispiele, in denen die zweite Silbe gedehnt wird, lassen sich zu 1) und 2) anführen *jaṭila*, *ulmuka*, *bandhura*; *antika*, *bâlhika*.

prâvâraka zu *pâraya* wird, so ist hier der Accent zurückgezogen und die folgende lange Silbe, nachdem sie vorher Kürzung erlitten hatte, syncopirt worden. Dasselbe ist im Prâkṛit mit sanskrit. *úlûkhala* geschehen; es ist durch **úlkhala* zu *okkhala* und weiter *ohala* geworden. In *mahârấshṭra* wurde ebenso das vortonige *â*, nachdem es erst Kürzung erlitten hatte, ausgestossen; so entstand **mahraṭṭha*. Da aber in dieser jüngeren Sprachperiode das *h* immer in einer Gruppe an die zweite Stelle tritt [1]), so entstand **marhaṭṭha*, woraus das geläufige *marahaṭṭha* wurde, das seinerseits die Grundform zu dem jetzigen *marâṭhî* ist. Die Entwickelung ist analog derjenigen, die oben S. 576, Anm. 1 für Pâli *upâhana* aus sansk. *upấnaha* durch **upânha* angenommen wurde, nur mit dem Unterschied, dass die Gruppe *nh* umgestellt wurde, weil in einer älteren Periode, die vor dem Pâli liegt, das *h* in einer Gruppe die erste Stelle einnehmen musste.

Die Prâkṛitformen *eiṇâ imiṇâ* neben *eeṇa imeṇa* erklären sich nun leicht aus der Wirkung des Accentgesetzes. Denn wenn der Accent auf die erste Silbe zurückgezogen wurde: *éeṇa*, so unterlag die zweite der Kürzung: **eĭṇa*. Doch da eine solche Form keine Aehnlichkeit mit irgend einem Instrumentalis hatte, so wurde ihr Auslaut verlängert und sie dadurch leicht als Instrumentalis kenntlich gemacht: *eiṇâ, imiṇâ*.

Zum Schluss muss ich noch diejenigen Prâkṛitwörter erwähnen, welche die erste Silbe v e r k ü r z e n. Hemacandra (I, 67) lehrt, dass *bâlâka* zu *bălâya*, *nârâca* zu *nărâya*, *tâlavṛinta* zu *talaveṇṭa* werden können. In diesen Fällen ist der Wortaccent nicht auf die erste Silbe zurückgetreten, sondern diese ist vortonig geblieben und daher verkürzt worden. Aber für folgende Worte weiss ich die fakultative Verkürzung der langen ersten Silbe nicht durch den Accent zu begründen: *kălaya* = *kâlaka*, *păgaya* = *prâkṛita*, *hălika* = *hâlika*, *khaĭra* = *khâdira*, *jiyai* = *jîvati*, *viliya* = *vrîḍita* (Hem. I, 67, 101). Ich muss dieselben vorläufig unerklärt lassen.

Unsere Untersuchung dürfte erwiesen haben, dass die jetzige Accentuation des Sanskrit schon wenigstens 2000 Jahre alt ist und namentlich in den Tochtersprachen des Sanskrit geherrscht hat.

1) Vgl. *cihna, cinha, cindha*.

Der accent im Mittelindischen.

Professor Pischel hat in dieser zeitschrift 34 p. 568 ff. und 35 p. 140 ff. zu zeigen versucht, dass lautliche veränderungen im Prākrit, welche ich als wirkungen des neuen, exspiratorischen, von der quantität der pänultima bezw. antepänultima abhängigen accentes erklärt habe (ZDMG. 47 p. 574 ff.), auf den alten, vedischen accent zurückgehen. Er findet meine erklärungsweise nicht wahrscheinlich. „Man muss z. b. annehmen, dass vedisches *kumārá* erst klassisch **kumā́ra* betont worden sei und dies im Prākrit als **kúmāra*, dagegen vedisches *nārācá* klassisch und prākritisch als **nārā́ca*, was dann im Prākrit die kürzung der ersten silbe bewirkt habe. In **kúmāra* wäre dann also der accent von der letzten schliesslich auf die erste silbe gerückt.“ Zunächst bemerke ich, dass nach meiner ansicht der mittelindische accent nicht aus dem altindischen durch irgendwelche verrückung hervorgegangen ist, sondern jener, ein vorwiegend exspiratorischer accent, hat sich neben diesem, einem vorwiegend musikalischen, entwickelt. So können beide accentarten eine zeitlang wohl neben einander bestehen, bis die eine die andere verdrängt. Die Pischel so auffällige accentwanderung in *kumāra* und *nārāca* reducirt sich auf einen durchaus unanstössigen vor-

gang. Beide wörter hatten den rhythmischen accent auf der zweiten silbe, ausserdem hatten sie den allen wörtern gemeinsamen aufton auf der ersten silbe. Es handelt sich also in beiden fällen um einen conflikt zwischen wortton und aufton; in dem einen falle siegt der eine, im andern der andere. Die wahrscheinlichkeit der erklärung leidet doch nicht darunter, dass ich nicht zu wissen vorgebe, was in jedem einzelnen falle das zünglein der wage zum ausschlag gebracht hat!

Ausserdem sagt Pischel: „dabei bleibt ein rest, den Jacobi nicht erklären kann, wie *hālia* für *hālika, khaïra* für *khādira* u. a.“ Ich glaube die genannten fälle jetzt doch erklären zu können. In diesen wörtern war nach meinem betonungsgesetz die zweite silbe nachtonig, und wurde ihr vocal, der vor oder nach einer liquida steht, zum schwa reducirt, also **hāl^{i}ka* **khād^{i}ra* **kāl^{a}ka* **kes^{a}ra* **cām^{a}ra.* Nun stand der erste vocal vor doppelconsonanz und wurde gekürzt; denn wie ich in dieser zeitschrift 25 p. 605 gezeigt habe, hebt ein schwa die doppelconsonanz nicht auf. So entstanden **hal^{i}ka* **khad^{i}ra* etc., aus denen dann mit entwicklung des schwa zu vollem vokal die prakritischen formen *halia khaïra kalaa kisara camara* hervorgingen.

So viel zur widerlegung der Pischelschen einwürfe gegen mein betonungsgesetz; jetzt wollen wir die stichhaltigkeit des seinigen prüfen. Und zwar werden wir zuerst danach zu fragen haben, ob die von ihm angenommenen wirkungen des vedischen accentes überhaupt wahrscheinlichkeit beanspruchen können, und dann untersuchen, ob bei seiner annahme die in frage kommenden erscheinungen eine genügende erklärung finden.

Pischel glaubt folgende regeln über die wirkungen des vedischen accentes im Mittelindischen aufstellen zu können:

1. „Langer vocal kann im Prākrit gekürzt werden, sobald der accent ursprünglich auf der ersten oder letzten silbe lag“ (34 p. 569) und nach den ausführungen p. 572 f. kann kurzer vocal in gleicher lage apokopiert werden.

2. Verdoppelung einfacher konsonanten des Sanskrit tritt lautgesetzlich im Prākrit nur ein, wenn das Sanskritwort ursprünglich auf der letzten silbe betont war“. 35 p. 140.

3. „Sanskrit *a* wird im Prākrit zu *i* in v o r tonigen silben.“ 34 p. 570.

4. „Ebenso regelmässig wird *a* zu *i* in n a c h tonigen silben.“ ibid.

Zusatz zu 3) und 4): „In einigen fällen scheint *i* für *a* in nachtonigen, für *ā* in vortonigen silben eingetreten zu sein.“ 34 p. 571.

Zunächst scheint es mir bedenklich, die gleiche wirkung des accents nicht nur für die der tonsilbe benachbarte, sondern auch für eine um eine oder gar zwei silben von ihr getrennte anzunehmen. Das betrifft die regeln 1. und 2. Es soll also nicht nur *ālīka* zu *alia* geworden sein, sondern auch *úpanīta* zu *uvaṇia*, nicht nur *nimeṣá* zu *nimisa,* sondern auch *devará* zu *diará*; ja auch über lange silben ging die wirkung des accentes weg, ohne sie zu beeinflussen, um dabei doch die nächste zu treffen: so wurde *nārācá* zu *ṇarāa,*[1]) *pácāmahe* zu *pacamhe.*[2]) Und ähnlich bei der zweiten regel; nicht nur soll *tūṣṇīká* zu *tuṇhikka,* sondern auch *yauvaná* zu *jovvaṇa*; nicht nur *jitá* zu *jitta*, sondern auch *kapilā́* zu *kappilā* geworden sein. Allerdings schreibt Pischel diesen einfluss nicht dem accent überhaupt, sondern nur dem accent der anfangs- oder endsilbe zu. Es fragt sich aber, ob diese stellung den accent zu den angenommenen seltsamen wirkungen hätte befähigen können; auch hält sich Pischel, wie wir gleich sehen werden, selbst nicht einmal an diese einschränkungen.

Ferner steht die zweite regel sowohl mit der ersten, als auch mit der natur der accentwirkung in greifbarem widerspruch. Denn nach der ersten regel wird ein vortoniger langer vocal ursprünglicher oxytona verkürzt, nach der zweiten wird er durch consonantenverdopplung verschärft und kann so eine kurze silbe zu einer langen werden wie in *mukkhara* aus *mukhará.* Im wesen der tonlosigkeit liegt aber, dass die unter ihr stehende silbe g e s c h w ä c h t, nicht aber v e r s c h ä r f t werde.

Endlich muss gegen die dritte und vierte regel der umstand bedenken erregen, dass die gleichen veränderungen in der vortonigen wie in der nachtonigen silbe eintreten sollen,

---

[1]) Die annahme, dass das mittlere *ā* von *nārāca* durch contraction zweier *ă* entstanden sei, wie Pischel 34 p. 573 sagt, entbehrt jeglicher begründung.

[2]) Pischel führt diese form zwar nicht an, man muss sie aber wohl nach seinem gesetz so wie oben erklären.

insofern in jener *a* zu *i*, einem schwa, in dieser sogar *ā* ebenfalls zu *i* wird. Erklärlich wäre dies nur, wenn der accent exspiratorisch gewesen wäre, wie ja im Romanischen ähnliche kürzungen in der vortonigen wie in der nachtonigen silbe unter dem einfluss des exspiratorischen accentes vor sich gehen. Pischel sagt denn auch am schlusse seines ersten artikels, dass der accent „im laufe der zeit rein exspiratorisch geworden sein muss. Dass er überhaupt einmal rein musikalisch war, ist mir trotz der dafür vorgebrachten gründe übrigens nicht wahrscheinlich.“ Wie nun aber auch Pischel über die natur des vedischen accentes denken mag, eins steht nach der einstimmigen angabe der tradition fest, dass die vortonige silbe tieftonig, *anudāttatara,* war, d. h. noch schwächer als die übrigen tonlosen silben eines wortes, die nachtonige silbe dagegen nebentonig, *svarita,* d. h. höher betont als die übrigen tonlosen silben. Es standen also vortonige und nachtonige silbe in einem grossen gegensatz hinsichtlich ihrer tonstärke, und es geht nicht an, für beide dieselbe schwächung, ja für die nebentonige eine noch weitergehende als für die tieftonige anzunehmen, wie Pischel will, wenn er in dieser *a* zu *i*, in jener *ā* zu *i* werden lässt.

Das zuletzt gegen ihn geltend gemachte argument könnte Pischel durch die annahme entkräftigen, dass der vedische accent seine wirkungen im Mittelindischen erst dann auszuüben begann, als er seine ursprüngliche natur ganz aufgegeben hatte, und rein exspiratorisch geworden war,[1] als mithin keine rede mehr von einem gegensatz zwischen vortoniger und nachtoniger silbe als *anudāttatara* und *svarita* sein konnte. Aber nicht nur rein, sondern auch s t a r k exspiratorisch müsste der vedische accent geworden sein, weil ja nach Pischel seine wirkungen ebenso kräftig wie weitreichend waren, insofern sie sogar über ein oder zwei silben hinwegging. Wenn also der vedische accent mit annahme stark exspiratorischen charakters bis spät ins Mittelindische hinein seine alte stelle im wort beibehielt, so begreift man nicht, wie auf einmal im Neuindischen dieser accent verschwinden

[1]) Er könnte dabei auf den accent des Śatapatha Brāhmaṇa hinweisen, der als *bhāṣika* bezeichnet wird und den Wackernagel ansprechend als weiterbildung des indoiranischen exspiratorisch-musikalischen accentes zu rein exspiratorischem mit tonsenkung bezeichnet, Altind. Gramm. I § 252.

und ein nach der quantität der pänultima geordneter[1]) an seine stelle treten konnte. Im Griechischen hat der accent, nachdem er seinen musikalischen charakter aufgegeben und exspiratorischen angenommen hatte, seine stelle im grossen und ganzen bis heute bewahrt; im Slavischen und Baltischen verhält es sich ähnlich. Auch rein principiell versteht man nicht, wie ein ausgeprägter exspiratorischer accent seine stelle aufgeben und eine nach neuem princip ihm angewiesene einnehmen kann; wir müssen uns die sache doch wohl so vorstellen, dass sich ausser dem hauptton noch ein nebenton in mehrsilbigen wörtern entwickelte, wie neben dem wesentlich auftonischen alten lateinischen accent der spätere wortrhythmische entstand, zunächst wohl als nebenton und erst nachher den älteren hauptton ganz zurückdrängend. Nehmen wir nun für das Mittelindische einen ausgesprochenen exspiratorischen accent an, der als nachfolger des vedischen auf j e d e r wortsilbe stehen konnte, so wäre der neue wortrhythmische damit in conflikt geraten, d. h. er hätte sich gar nicht entwickeln können, und es wäre bei der alten betonung geblieben.

Ich denke mir nun den hergang beim schwinden des alten vedischen und beim aufkommen des neuen wortrhythmischen accentes folgendermassen. Der alte accent war wesentlich musikalisch, d. h. das musikalische element überwog das exspiratorische. Letzteres fehlte gewiss nicht (siehe Wackernagel, Altindische Grammatik p. 284), aber es entging den einheimischen beobachtern. Das umgekehrte ist bei dem neuen accent der fall: sein exspiratorischer charakter tritt so hervor, dass er das musikalische element ganz in den schatten stellt. Das schwinden des alten accentes wurde nun wahrscheinlich dadurch eingeleitet, dass die musikalische betonung oder genauer das musikalische element des alten accentes immer mehr abnahm und das schwache exspiratorische element bestehen blieb. Nun entwickelte sich ein neuer rhythmischer, ich möchte sagen wortmechanischer, accent und trat in conflikt mit dem äusserst schwachen traditionellen accent.

Diese übergangsstufe lässt sich meines dafürhaltens in den Phiṭsūtra erkennen. Allerdings glaubte Śāntanava gewiss den

[1]) Vgl. Grierson's wertvolle untersuchungen in ZDMG. 49 p. 395 ff.

alten vedischen accent zu lehren und lehrte ihn, wo er ihn kannte. Andererseits aber giebt er bestimmungen, die nur auf den rhythmischen accent passen. So in der regel II 19: „die schwere silbe eines überzweisilbigen wortes ist udātta, auf die eine oder zwei leichte endsilben folgen.“ Das entspricht genau dem neuen betonungsgesetz des klassischen Sanskrit. Aus andern regeln geht ein schwanken des accentes hervor: der eine accent scheint dann der traditionelle, der andere der neue zu sein. Nach III 9 ist in *makara varūḍha pārēvata vitasta*, nach III 10 in *kardama* etc. (leider werden die mit diesem etc. gemeinten wörter nicht angeführt), nach III 11 in *sugandhi tejana* die erste oder zweite silbe betont; nach III 15 in *śiśumāra udumbara valīvardha uṣṭrāra purūravas* die zweite oder vorletzte, nach III 16 in *sāṃkāśya kāmpilya nāsikya dārvāghāṭa* die letzte oder vorletzte betont. In allen diesen fällen stimmt einer der beiden zulässigen accente mit dem neuen accent überein. Die vermutung scheint mir daher nicht abgewiesen werden zu können, dass sich in derjenigen hochsprache, die Śāntanava beobachtete, thatsächlich schon die neue betonung vorbereitete. Wahrscheinlich war sie damals schon in der vulgärsprache in noch weiterem umfange zum durchbruch gelangt, da auf diese die vedische tradition keinen einfluss ausüben konnte. Jedenfalls glaube ich, dass in der vulgärsprache der neue accent schon recht frühe eingetreten ist, da er zahlreiche spuren bereits im Pāli hinterlassen hat.

Jedoch will ich jetzt, wo ich mich zu Pischel's ausführungen im einzelnen wende, von der eben vorgetragenen theorie keinen gebrauch machen, sondern die von Pischel angesetzte accentuation gelten lassen, aus welcher quelle sie auch stamme.

Nach Pischel's erster regel kann der lange vocal einer unbetonten silbe gekürzt werden, wenn der accent ursprünglich auf der ersten oder letzten silbe lag. Es ist klar, dass der erfolg der gleiche sein würde, ob der accent der ersten silbe nach meiner annahme der aufton, oder nach Pischel's regel der vedische accent war; die von ihm für den ersten teil seiner regel vorgebrachten beispiele entscheiden also die schwebende streitfrage nicht. Ebenso wenig die für den zweiten teil der regel, wenn es sich um kürzung der langen

mittelsilbe dreisilbiger wörter handelt, weil z. b. *nimiṣa gahira kumara* ebenso wohl durch wirkung des auftons wie durch die des udātta auf der letzten silbe aus *nimeṣa gabhīra kumāra* entstanden sein können. Auch fälle wie *ṇarāa* = *nārācá* entscheiden noch nichts, da die kürzung der ersten silbe nach meiner theorie eine folge des wortrhythmischen accentes auf der zweiten ist. Dagegen erfordern die übrigen fälle eine besondere betrachtung — es sind ihrer nur wenige, weil eine reihe von wörtern, für die Pischel endbetonung annimmt, ohne dass der accent überliefert ist, für uns aus dem spiele bleiben muss. Oben ist schon die kürzung der ersten silbe von *khādira hālika* auf grund meiner theorie erklärt worden. Das erste beispiel Pischel's *āyariya āiria* = *ācāryà* gehört nicht hierhin; denn die kürzung des mittleren *ā* ist, wie ich vor zwanzig jahren nachgewiesen habe (siehe diese zeitschrift 23 p. 598 und 25 p. 319), auf rechnung der ursprünglich folgenden doppelconsonanz zu setzen. Käme der vedische accent in betracht, so hätte *ā́rya* im Pāli nicht *āriya* werden können, da ja in diesem worte der verkürzte vocal in der tonsilbe stand. — *diara* und *viaṇā* aus *devará* und *vedanā́* lassen sich wie *halia* aus *hālika* durch die mittelstufe **dev^{a}ra *ved^{a}nā* erklären. Es kommt aber wahrscheinlich noch etwas hinzu. Wie ich in meinem aufsatz ZDMG. 47 p. 578 gezeigt habe, geht *u* und *i* in folgendem vocal zuweilen auf, indem es ihm seine qualität mitteilt; so Pāli *o* aus *uta* und *upa, oka* aus *udaka,* Prākrit *sovāya* aus *śvapāka, dosa* aus *dveṣa (dŏcca* aus **dvitya?)*; ebenso *kaṇṇera* für *kaṇṇiāra* = *karṇikāra* etc. Danach scheint mir eine art umgekehrter schreibung für syncopiertes **de'ra *ve'nā* in *diara viaṇā* vorzuliegen, veranlasst durch den unreinen laut in *de^{a}ra ve^{a}ṇā.* — Es verbleibt noch *lua* > *lūna,* dessen *ū* sich aus dem präsens *lunāmi* erklärt, und *jia* = *jīvá.* Da wir aber auch *jiai* = *jīvati* haben, so müssen wir wohl für das Prākrit eine form **jīv* annehmen mit *ĭ*. Pischel nimmt willkürlich accentverrückung an: „ebenso ist *jiaï* = **jīváti* anzusetzen neben *jīai* = *jīvati.*“

So operiert P. noch mehrfach, indem er für das Urprākrit übertritt aus einer präsensklasse in die andere annimmt: *jiaï* und *bhisaï* sind durch übertritt aus der ersten in die sechste, *pucchimo lihimo* umgekehrt durch übertritt aus der sechsten in die erste klasse „lautgesetzlich“ entstanden. Die annahme

solcher übertritte ist sicher zu verwerfen; denn sie setzt für jene sprachperiode noch ein lebendiges bewusstsein von den klassenunterschieden und der bildung der präsensstämme voraus. Dasselbe war aber sicherlich schon längst abgestorben, und es waren wohl nur mehr fertig gebildete und so überlieferte stämme vorhanden, die durch die analogie in neue kategorien geordnet wurden. Wenn also Pischel sagt, *gṛhṇāmi* sei in die erste klasse übergetreten, so stellt er den vorgang meines erachtens unrichtig dar. Es muss gezeigt werden, dass *geṇhāmi* in mehreren formen mit *gacchāmi* übereinstimmte, also in der 3. plur. *geṇhanti: gacchanti,* und nach meiner ansicht unter der wirkung des neuen accentes *géṇhăsi géṇhăi: gacchasi gacchai.* War die übereinstimmung in einigen häufigen formen eingetreten, so folgten die übrigen unter dem zwange der analogie nach. Das resultat ist, dass schliesslich *geṇhāmi* wie *gacchāmi* flektiert. Sagt man aber: „*geṇhāmi* trat in die erste klasse über," so ist das eine formel, bei der man sich sprachgeschichtlich nichts denken kann, weil wie gesagt im Prākrit die präsensklassen aufgehört hatten, lebendige d. h. schöpferische sprachformen oder kategorien zu sein. Man beachte übrigens noch, dass die uniformierung des verbums im Prākrit gewiss nicht so consequent durchgeführt worden wäre, wenn der vedische accent geblieben wäre und so beigetragen hätte, den unterschied der verschiedenen bildungsweisen dem sprachbewusstsein klarer zu erhalten.

Ich will jetzt einige fälle anführen, in denen ein vedisch betonter vocal kürzung oder ausfall erlitt. Bei *parakīya* ist der accent auf dem *ī* überliefert; ebenso wird *svakīya* betont gewesen sein; trotzdem lauten diese worte im Pāli *parakiya sakiya* und der vedische accent hat nicht die kürzung des langen vocals verhindert. Derselbe schluss würde für Prākrit *biia taia* neben *biijja taijja* gelten, wenn es fest stände, dass erstere formen wie letztere auf *dvitíya tṛtíya* zurückgingen.[1]) Aber da im Prākrit *ducca tacca* vorkommen, und diese formen älteres **dvitya* **tṛtya* voraussetzen, so können, wie ich in den noten zu meiner ausgabe des Kalpasūtra p. 103 gezeigt habe, die formen *dutiya tatiya* etc. auf vocalisiertes **dvitia* **tṛtia* zurückgehen. Einwandfrei sind aber folgende fälle, in denen vedisch betonter vokal syncope erlitt. *evám evá, evám ādí* wurden im Prākrit zu *emea emāi* verkürzt, und der vedische accent hinderte nicht den ausfall des *a* in zweiter silbe. *sūnára* ist durch die mittelstufe **sundra* zu *sundara* geworden, wie ich in dieser zeitschrift 31 p. 315 f. nachgewiesen habe. *upānáhau* ist durch **upānha* **upāhna* zu *pāhaṇāo vāhaṇāo* geworden.

Als ausfluss seines ersten gesetzes scheint Pischel auch die 34 p. 572 f. behandelten syncopierungen zu betrachten. Denn er beruft sich auf die regelrechte betonung *rājakulá devakulá kumbhakārá suvarṇakārá* zur erklärung der prākritformen *rāula deula kumbhāra soṇāra.* Dann hat es aber keinen sinn, wenn Pischel sagt, dass in *pratīcína udīcína* der von mir angenommene accent mit dem überlieferten übereinstimme. Denn Pischel stellt sein gesetz für endbetonte wörter auf. Er scheint dasselbe also hier zu erweitern und dieselben wirkungen des accentes (selbst über eine silbe weg) anzunehmen, auf welcher stelle des wortes derselbe auch stehe, wie er denn *kisala* = *kisálaya, umbara* = *udumbára* „gesetzmässig fortgebildet" nennt. Doch ich möchte noch zwei einzelheiten hervorheben. Ich hatte *saṇapphaya* = *sanákhapada* (mit exspiratorischem accent auf der zweiten silbe) als ein besonders einleuchtendes beispiel für meine theorie bezeichnet. Pischel sagt: „zu demselben ergebnis kommt man aber, wenn man den für avyayībhava üblichen accent annimmt = *sanakhapadá.*" Da dieses wort aber kein avyayībhava ist, so konnte es auch nicht den für avyayībhava üblichen accent bekommen. — Pischel sagt: „bei einer ursprünglichen betonung *suvàrṇakára* wäre man schwerlich über *suvaṇṇaāra* hinausgegangen . . . die starke verkürzung des ersten gliedes in *sōṇāra* weist auf die alte endbetonung." Mit nichten!

[1]) In seinem ersten anfsatz (34 p. 570) leitet Pischel *biia taia* von den bruchzahlen *dvitiyá tṛtīyá* ab, die oxytoniert sind, während die ordinalia den accent auf der vorletzten silbe tragen. Diese unnatürliche herleitung giebt Pischel selbst in seinem zweiten aufsatz auf (35 p. 144) und lässt beide formen aus **dvitiyá* **tṛtiyá* „lautgesetzlich" entstehen. Jene conjecturellen formen seien ihrerseits aus **dvityà* **tṛtyà* entstanden, aus welchen *ducca* und *tacca* hervorgingen. Aber **dvityà* **tṛtyà* ist doch nur eine andere schreibweise für **dvitia, tṛtia,* und man begreift nicht, wie aus ihnen das von Pischel angesetzte **dvitiyá* **tṛtiyá* hervorgegangen sein sollte, abgesehen von der weiteren „lautgesetzlichen" veränderung von diesen formen in *biijja taijja,* worüber wir weiter unten handeln werden.

**suaṇṇāra*, so kann die contrahirte form lauten, ergab nach dem oben besprochenen lautwandel **sŏṇṇāra*, *sōṇāra*, wie *kaṇṇiāra* zu *kaṇṇera* wurde.

In diesen zusammenhang gehören auch die erscheinungen in der enklise: apokope wie bei *api: pi*, *iva: va*; synkope bei *khalu: khu*; vokalschwächung *caiva: cia*, anlautsverdopplungen *ccia cia*, *tti ti*, *kkhu khu*. Nach meinem princip erklären sich alle diese erscheinungen in einfacher weise wie ich in § 3 meines ersten aufsatzes gezeigt habe. Aber Pischel's regeln versagen hier vollständig.[1]) Die verdopplung in *ccia tti kkhu* würde nach P. in vortoniger silbe erfolgen können; dann müssten aber die enklitica betont gewesen sein, was widersinnig ist.

Wir wenden uns nun zu der dritten regel Pischel's, nach der im Prākrit kurzes *ă* in vortonigen silben zu *i* wird. Von seinen beispielen scheinen mir einige anders erklärt werden zu müssen: *kaïma* = *katamá* kann sein *i* durch anschluss an *kati* erhalten haben; *antima*, *uttima*, *carima* und *majjhima* durch einfluss des begriffsverwandten *paśćima*.[2]) Wenn ein solcher einfluss nicht geherrscht hätte, warum ist denn das *i* nicht eingetreten in *pancama saptama navama daśama*; warum haben wir in *paḍhuma* ein *u* statt eines *i?* Durch den ein-

[1]) Pischel sagt 34 p. 576: „anlautende vocale schwanden ebenso in der enklise." Für den schwund unbetonten, anlautenden vocals führt er an *lāvu* = *alábu*, *rayaṇī* = *aratní*, *dāṇim* = *idā́nīm*, *daga* = *údaka*, *posaha* = *upavasathá*, *pāhaṇāo* = *upānáhau*. Dagegen sprechen *raṇṇa* = *áraṇya*, n.i *baiṭh* von *úpaviṣṭa*; der accent ist unbekannt in *vaaṃsa* = *avataṃsa*, *vaḍiṃsaga* = *avataṃsaka*, *rahaṭṭa* = *araghaṭṭa*. Ich würde aus diesen thatsachen den schluss ziehen, dass der vedische accent ohne einfluss auf den abfall des anlautenden vocals war. Denken wir uns eine beliebige anzahl viersilbiger wörter, so wird etwa ein viertel derselben auf der ersten, ein weiteres viertel auf der zweiten silbe betont sein u. s. w. Wenn nun nach irgend einem princip oder durch zufall ein teil jener viersilbigen wörter den anlautenden vokal verliert, so würde nach derselben wahrscheinlichkeitsrechnung ein viertel dieser apokopierten wörter den accent auf der ersten silbe gehabt haben, drei viertel auf der zweiten bis vierten silbe. Genau dasselbe verhältnis liegt nun in unserem falle vor: zwei wörter waren auf der ersten, sechs auf den folgenden silben betont, was zu erwarten war, wenn der accent keinen einfluss auf die apokope hatte. Das mag ja ein reiner zufall sein; wenn aber das material der art ist, dass der zufall eine solche rolle spielen kann, so müssen wir uns enthalten, positive schlüsse darauf zu bauen.

[2]) Siehe meine „Ausgew. Erzählungen" p. XXV 5.

fluss von *jj* entstand *i* in *sijjā* = *śayyā́*, *nisijjā* = *niṣadyā*, in *sāhijjā* = *sāhāyya* und in *miñjā* = *majjā*. *rāiṇṇa* = *rājanya* ist durch *rāiṇo* etc. von *rāyā rājan* beeinflusst;[1]) in *mirīi* = *marīci* ist *i* durch assimilation wie in *sirīsiva* neben *sarīsiva* = *sarīsṛpa* eingetreten. *niḍāla* endlich lässt sich nicht direkt mit *lalāṭa* ohne weiteres identificieren. Somit bleiben von Pischel's belegen: *kiviṇa*, *pikka*, *pusia*, *muinga*, *veḍisa*. Es widersprechen *viḍima* = *vitápa*, *candimā* = *candrámās*; und *kuṇima* = *kúṇapa* fügt sich auch nicht der regel. Also fünf stimmen pro und drei contra; das begründet kein gesetz. Pischel will allerdings *candimā* „mondschein" von *candrámas* „mond" trennen und aus einem von lexikographen angeführten, aber nicht aus der litteratur belegten *candrimā* bezw. *candriman* ableiten. Doch Pāli *candimā* „mond" wird nicht von *candramas* getrennt werden können und lässt keinen zweifel über die herleitung des wortes zu, das im Prākrit nur einen bedeutungswandel erfahren hat. Für *viḍima* = *viṭápa* sieht sich Pischel wie öfters genötigt, eine accentverschiebung anzunehmen. Bei *kuṇima* = *kúṇapa* nimmt er an, dass in nachtoniger silbe nicht nur *ă*, worüber nachher mehr, sondern auch *ă* in einigen fällen[2]) sich in *i* gewandelt habe.

Von meinem standpunkt aus betrachtet ordnen sich alle genannten erscheinungen in einfacher weise unter das allgemeine gesetz, dass der vocal in nachtoniger silbe (nach der neuen, wortrhythmischen accentuation) geschwächt werden kann. Enthielt dieselbe eine liquida, so wurde diese silbetragend und entwickelte einen sekundären vocal, also: *kádala *kádḷa *kál̆la kéla; bádara *bádṛa *báura bóra*. Ebenso erging es mit *prā́varaṇa prā́vṛaṇa pā́uraṇa*. In *bádara* und *prā́varaṇa* hat der vorausgehende labial dem sekundären vokal die *u*-färbung gegeben, dagegen ist in *cándramas cándṛma candimā* der *r*-vocal zu *i* geworden, weil kein labial voraus-

[1]) Es sei noch darauf hingewiesen, dass im Jaina-Prakrit *ya* und *i* stets wechseln, z. b. *nāi nāya* = *jñāti* und *jñātá*.

[2]) Nämlich *āsiṃ* = *ā́sam*, *puvviṃ* = *pū́rvam* und *paccappiṇai* von *pratyárpaṇa*. Für die beiden ersten fälle giebt Pischel selbst die möglichkeit anderer erklärung zu. Wäre *paccappiṇai* ein direktes denominativum, so müsste sich das nomen **paccappiṇa* finden, was nicht der fall ist. Mir scheint *iṇaï* ableitungssilbe zu sein, da die neuindischen formen von *āp* ausgehen. So bleibt nur *kuṇima* = *kúṇapa*.

geht. Dieser wandel ist in *prāvaraṇa* und *candrama* vor sich gegangen, trotzdem der vedische accent auf der betreffenden silbe lag, also *prāvárana candrámas* vedisch betont wurde. Bei *prāvaraṇa* nimmt Pischel an, dass *a* zu *u* geworden, „was vor und hinter labialen im Pāli und Prākrit nicht selten geschieht.“ Man wird wohl nicht umhin können, *u* immer als eine schwächung aufzufassen, wenn es aus *a* entstanden ist; es würde aber in *prāvárana* diese schwächung nicht erfolgt sein, wenn der vedische accent noch von einfluss gewesen wäre. In *paḍhuma* = *prathama* ist *u* vielleicht nicht direkt aus *a* entstanden, sondern es ging die syncopierte form **paḍhma* voraus; also **paḍhma: paḍhuma = padma: paduma.*

Das vierte gesetz Pischel's betrifft den wandel von *ā* zu *i* in nachtoniger silbe. Als beleg dafür führt er den wandel von *sāṃ* zu *siṃ* im gen. pl. der pron. an: *téṣām* zu *tesiṃ,* so *etéṣām* und *anyéṣām*; nach diesen dreien müssen sich *eṣā́m ékeṣām sárveṣām ávareṣām* gerichtet haben. Oder sollte sich in den letzten drei fällen *ā* lautgesetzlich zu *i* gewandelt haben, weil es in der zweiten bezw. dritten silbe nach dem accent stand? Dann müsste man sich aber fragen, weshalb die endung des gen. plur. der nomina *ṇaṃ* und nicht *ṇiṃ* wurde, obschon sie ebenso zur tonsilbe stand, wie *sām* in den genannten fällen.

Steht es also mit dieser begründung des „lautgesetzes“ schwach, so ist es mit der zweiten stütze noch schlechter bestellt. Nach Pischel soll nämlich das *i* in der zweiten silbe der erste plur. präs. von *bhaṇimo, namimo, jaṃpimo, hasimo, savimo, bharimo* aus *ā* lautgesetzlich entstanden sein, weil es in der nachtonigen silbe stand. In *pucchimo lihimo gamimo jāṇimo suṇimo* stand der accent aber ursprünglich auf der zweiten bezw. dritten silbe. Diese fälle widersprechen also dem angenommenen gesetz, so dass sich hier sechs pro und fünf contra gegenüberstehen. Pischel hilft sich nun hier mit der annahme eines übertritts jener verba in die erste klasse. Ich habe schon oben ausgeführt, weshalb ich diese annahme für durchaus willkürlich und unzulässig halte. Aber angenommen auch, dass in allen jenen formen der wandel von *ā* zu *i* lautgesetzlich erfolgt sei, so begriffe man nicht, weshalb er in der mehrzahl durchaus ähnlicher formen der ersten plur. von der ersten klasse nicht erfolgt ist; denn nur eine

verhältnismässig geringe anzahl von verben bildet die erste plur. auf *imo* statt *āmo*. Ich glaube, dass es sich in diesen fällen um entlehnung der endung *imo* aus einem Apabhraṃśa-dialekt handelt. Wollte man nun auf grund dessen die geltung jenes gesetzes für den Apabhraṃśa statuieren, so wäre damit für das Prākrit im allgemeinen nichts bewiesen. Denn lauterscheinungen in einem dialekt kann man nicht als beweis für die geltung eines gesetzes in einem andern dialekt heranziehen. Überdies erkennt der Apabhraṃśa jenes gesetz nicht an, weil er sonst in der 1. sing. **bhāmimi* statt *bhāmāmi* haben müsste. Ich glaube, im allgemeinen wird man für den Apabhraṃśa bezüglich des accentes dieselben gesetze annehmen dürfen, die Dr. Grierson für die neuindischen sprachen nachgewiesen hat. Diese gesetze beruhen aber nicht auf der vedischen betonung, sondern auf der von mir für das Prākrit angenommenen.

Die übrigen von Pischel angeführten belege erledigen sich leicht: *sāhijja* aus *sáhayya* wurde oben besprochen; es lässt sich nicht von dem vedisch oxytonierten *sējjā* = *śayyā́* trennen. *saïm* aus *sádā* hat in *taïaṃ* = *tadā́* ein seine beweiskraft aufhebendes gegenbeispiel.

Ich gehe nunmehr zur betrachtung des inhaltes von Pischel's zweitem artikel über, indem ich auf meine obigen principiellen einwürfe verweise. Pischel stellt 35 p. 140 die regel auf: „verdopplung einfacher consonanten des Sanskrit tritt lautgesetzlich im Prākrit nur ein, wenn das Sanskritwort ursprünglich auf der letzten silbe betont war.“ Er führt eine reihe von oxytonierten wörtern auf, in denen der auf einen ursprünglich langen vocal folgende consonant im Prākrit verdoppelt worden ist, z. b. *dugulla* = *dukūlá, jovvaṇa* = *yauvaná*. Dasselbe erreiche ich mit meinem accentgesetz; denn nach demselben trug der lange vocal den exspiratorischen accent, dessen verschärfende wirkung sich in der verdopplung des consonanten geltend machte.

Gegen Pischel's gesetz spricht die prākritische verdopplung des *y* im passiv: *paḍhijjai* = pali *paṭhīyate* = skrt. *paṭhyáte*. Denn hier ist mit ausnahme der ersten person sing. präs. ind. (das imp. fällt für Prākrit weg) nicht die letzte silbe, sondern das *ya* betont, das vor der endung steht. Das gesetz hätte also wenigstens so formuliert werden müssen: con-

sonantenverdopplung tritt lautgesetzlich ein in einer der betonten vorausgehenden silbe.

Weiter bemerkt dann Pischel p. 141: „sonst wird gerade *ya* im Pāli (Kuhn s. 20; E. Müller s. 15), wie im Prākrit in ganzen wortklassen verdoppelt, die den accent nicht auf der endung hatten, also der regel zu widersprechen scheinen. So in den komparativen auf *yas* wie *bhujjo* (vgl. Pāli *yebhuyyena*) = *bhúyas*, in den wörtern auf *-tīya* wie *biijja* = *dvitíya*, *taijja* = *tṛtíya*, auf *íya* und *éya* wie *karaṇijja* = *karaṇíya*, *pĕjja* = *péya*, und in den namentlich in JM. gebräuchlichen optativen wie *bhavĕjjā* = *bhavet*, *viharĕjjā* = *viharet*."

Pischel sucht nun den selbstgemachten einwurf durch aufstellung conjectureller urformen zu entkräften. Prākrit *karaṇīa* geht nach ihm zwar auf skrt. *karaṇíya* zurück, nicht aber *karaṇijja*. Damit soll es sich ganz anders verhalten. Der typus *karaṇíya* ist nämlich der sprache des Veda noch fremd und ist erst aus den substantiva auf *ana* entstanden auf dieselbe weise wie die vedischen adjectiva *āhananyà* aus *āhanana*, *vṛjanyà* aus *vṛjana*, *sādanyà* aus *sādana*, *jaghanyà* aus *jaghana*. So entstand also im nachvedischen und vorklassischen Sanskrit der typus **karaṇyà*, d. h. **karaṇía*, woraus einerseits das klassische *karaṇíya* hervorging, anderseits aber eine weitere reihe von formen: **karaṇyá*, mit schwa **karaṇiyá*, im Pali *karaṇiya*. Letzteres wäre dann im Prakrit lautgesetzlich *karaṇijja* nach Pischel's regel geworden. Unmöglich wäre eine solche entwicklung nicht grade; denn was ist in der sprache unmöglich? Ist er aber w a h r s c h e i n l i c h, dieser complicierte hergang, der sich im dunkel der vorgeschichte abgespielt haben soll, ohne beweiskräftige spuren hinterlassen zu haben? Denn Pāli *karaṇiya* wird man ohne schwierigkeit aus präsanskritischem **karaṇía* herleiten müssen, ebenso wie Pāli *dutiya tatiya* aus **dvitia* **tṛtia*.[1]) Man beachte, dass es sich nicht um eine beliebige einfache ableitung eines adjektivischen stammes aus einem substantivum handelt, sondern um die bildung einer grammatischen k a t e g o r i e, des participium necessitatis; bei der übernahme einer solchen festen function geht eben der zusammenhang mit der etymologischen

[1]) Mit vedischer betonung **dvityà* **tṛtyà*. Auf die form mit dem halbvokal gehen die mittelindischen *docca tacca* zurück.

grundform gar bald verloren und mundartliche varianten werden einfach beseitigt.

Gleichfalls zu gekünstelt scheint mir Pischel's erklärung des prakritischen optativs auf *ĕjjā ijjā*, den er auf den prekativ zurückführen will. Und zwar scheint ihm dabei die form *karĕjjā* den ausschlag zu geben; das Pāli hat nämlich neben *karĕyya* auch *kayirā*. „Nun ist klar," sagt Pischel p. 143, „dass sich das passivum *kayirati* verhält zu *kayirā*, wie das passivum *karīyate* zu *karĕyya*, und wie *kayirati*, *karīyate* = sanskrit *kriyáte* ist, so muss *kayirā*, *karĕyya* = *kriyā́t* sein, d. h. es ist eine sogenannte prekativform." Pischel's irrtum steckt in dem gleichheitszeichen, das man zwischen zwei wörter zweier sprachen setzt, wenn dieselben nach abzug der lautgesetzlichen veränderungen einander gleich sind. Nun ist aber Pāli *kayirate karīyate* nicht aus *kriyate* entstanden, sondern es wurde zum activ *karomi* etc. nach feststehender analogie das passiv **karyate* gebildet; *kayirā* ist auch nicht aus *kriyāt* entstanden, braucht also gar kein precativ zu sein, sondern ist ein nach derselben analogie gebildeter optativ **karyām*, für den im Prākrit noch der lautgesetzliche fortsetzer des alten optativs *kuryām* nämlich *kujjā* vorkommt. Überhaupt ist zu beachten, dass die prakritischen optative mit geringen ausnahmen von dem präsensstamme ausgehen, z. b. *jāṇiyā jāṇejja*. Man muss also, wie auch immer der optativ auf *ĕjjā* entstanden sein mag, vom präsensstamm und von dessen betonung ausgehen. Bei dem optativ auf *ĕjjā* handelt es sich um die thematische conjugation; denn *ĕjja*, nicht das gleichartige *ījja*, ist die ursprüngliche form, wie das Pāli mit seinem *eyya* beweist. In der thematischen conjugation lag aber die vedische betonung auf dem stamm, nicht der endung; sie widerspricht also der Pischelschen voraussetzung für die lautgesetzliche verdoppelung des *y* im optativ.

Ausser den beiden kategorien des participium necessitatis und optativs widersprechen dem Pischelschen gesetz eine reihe von einzelnen wörtern nämlich *ĕkka* = *éka*, *kavālla* Pāli *kapālla* = *kapā́la*, *chĕppa* = *śépa*, *maṇḍukka* = *maṇḍū́ka*, *sotta* = *śrótas*, *tiṇṇi* = *trī́ṇi*; *uṇhīssa* = *uṣṇī́ṣa*, *jannu* = *jā́nu*, *kubbara* = *kū́bara*,[1]) *bhujjo* = *bhūyas*, **sejja* in *Sejjaṃsa* = *śréyas*, *Paumavattī* =

[1]) Das fem. *kūbarī* ist wegen der femininendung *ī* oxytoniert; aber warum soll es den accent des masc. verändert haben, wie Pischel meint?

Pádmāvatī, *Menakkā* = *Ménakā*. Ferner spricht auch noch eine sippe von wörtern gegen Pischel's gesetz, die mit *tas* gebildeten adverbia *jatto tatto katto aṇṇatto savvatto* etc. = *yátas tátas kútas anyátas sarvátas* etc., denn Pischel wird wohl kaum anerkennung für seine abtrennung der prākritischen formen von den sanskritischen finden. Er behauptet nämlich: „sie sind gebildet von den stämmen *yad tad kad anyad*, also *yattas tattas kattas anyattas* wie *tatto* = *tvattas*. Danach ist das *t* auch in *savvatto* = *sarvatas* und anderen worten verdoppelt worden." Zudem ist *yattas* etc. ablativ des pronomens, ebenso wie *tvattas*, nicht das adverbium.[1])

Die übrigen von P. untersuchten consonantenverdopplungen fallen nicht unter sein accentgesetz, weshalb wir sie hier beiseite lassen können. Ich muss aber seinen versuch, den vedischen accent im mittelindischen nachzuweisen nach obigen darlegungen als verfehlt bezeichnen. Sowohl die art der von ihm aufgestellten gesetze als auch die grosse anzahl nicht zu beseitigender ausnahmen beweisen, dass er auf falscher fährte sich immer mehr verirrt hat. H. Jacobi.

Ebenso schliesst er in seinem ersten artikel von dem fem. *kadalī badarī* auf den nicht überlieferten accent von *kadala badara*.

[1]) 34 p. 572 setzt Pischel *āippaṇa* mit recht gleich *ādīpana*, dessen accent zwar nicht angegeben ist, aber nach der überlieferten betonung gleich gebildeter wörter auf *ana* mit präp. *ā* nämlich *ākrámaṇa*, *āmántraṇa* *āróhana āródhana āvápana āśrávaṇa āstáraṇa āhávana* auf der wurzelsilbe gelegen haben muss. Hier wäre also die verdopplung des *p* ebenfalls gegen Pischel's gesetz eingetreten.

Über eine neue Sandhiregel im Pāli und im Prakrit der Jainas und über die Betonung in diesen Sprachen.

Als ich den Text des Paümacariya, des ältesten Prakrit Kāvyas der Jainas, zur Herausgabe vorbereitete, fand ich eine bisher unbekannte Sandhiregel, wonach bei Kürze des An- und Auslautes nach langer Pänultima kurzer Sandhivokal eintreten kann; also *tass'uvari*, aber *mamôvari* für und neben *tassa uvari* und *tassôvari*, bzw. *mama uvari*. Diese Regel, die sowohl für den Sandhi im Satze als in der Komposition gilt, fand ich in der älteren Jaina Māhārāṣṭrī sowie im Jaina Prakrit bestätigt. Die Anzahl der Belege, die ich zusammenbringen konnte, ist so groß, daß sie nicht nur die Gesetzmäßigkeit der Erscheinung beweist, sondern auch dieselbe in den Einzelheiten ihres Auftretens zu untersuchen erlaubt. Nachdem ich die Gültigkeit der Regel für das ältere Prakrit der Jainas festgestellt hatte, prüfte ich das Pāli und fand auch dort dasselbe Prinzip in Wirksamkeit. Es sei mir nun gestattet, meine Resultate in derselben Reihenfolge darzulegen, in welcher ich die Untersuchung geführt habe.

Zunächst sei daran erinnert, daß der Sandhi im Pāli und Prakrit arbiträr ist: im Satze ist er verhältnismäßig selten, im Kompositum dagegen, außer bei auslautendem *i* und *u*, fast die Regel. Die Grundregeln für den Sandhi im Prakrit der Jainas sind folgende: 1. Ist die Anlautssilbe offen, dann fließen a) gleiche Vokale zusammen in ihre Länge, b) *a ā* mit ungleichen leichten Anlautsvokalen in den entsprechenden Guṇavokal. 2. Ist die Anlautssilbe geschlossen (i. e. kurzer Vokal vor Doppelkonsonanz) oder besteht sie aus langem Vokal (inkl. *e*, *o*), so fällt auslautendes *a ā* ab. 3. Nach auslautendem langen Vokal, besonders *ā*, *e* und *o*, fällt im Satze häufig anlautendes *a*, seltener *i* und *u* ab. Dieselben Regeln gelten mit einigen Abänderungen auch für das Pāli. Nr. 3

gilt allgemein für jeden langen Auslautsvokal inkl. *aṃ*, und für alle kurzen Anlautsvokale, selbst zuweilen für positione langes *a*. Das Pāli kennt aber noch eine andere, mit den vorerwähnten öfters konkurrierende Sandhiregel: 4. Kurzer auslautender Vokal (zuweilen selbst langer) wird elidiert und der kurze anlautende Vokal verlängert. Ich gebe einige Beispiele, um zu zeigen, daß dieser Sandhi unabhängig von der Quantität der Pänultima ist: *bhav*(*a*)-*ūpanīta*, *sabb*(*a*)-*ūpadhīnaṃ*, *phusissat*(*i*) *āyaṃ*, *sant*(*i*) *āniccā*, *yes*(*u*) *īdha*. Dies sind die Grnndzüge des Sandhi im Prakrit und Pāli, die ich zur Orientierung vorausschicke. Manche Abweichungen von der Norm kommen vor, können aber für unsern Zweck unerörtert bleiben. Doch muss hervorgehoben werden, daß im Prakrit die Endsilben *aṃ iṃ uṃ* in Instr. Sing., Gen. Plur. und Instr. Plur. für den Sandhi als Kürzen gelten, da hier der Anusvāra wandelbar ist; ausnahmsweise wird auch so eine Endsilbe *aṃ* behandelt, deren Anusvāra fest ist.

Ich gehe dazu über, die neue Sandhiregel im Prakrit der Jainas durch eine große Zahl von Belegen zu erweisen. Für das Jainaprakrit entnehme ich sie zum Teil aus Pischels Grammatik der Prakritsprachen § 173 ff., zu denen ich eine reichliche Nachlese aus Ācārāṅga, Sūtrakṛtāṅga, Uttarādhyayana und Daśavaikālika hinzufügen konnte. Die Belege für die Jaina Māhārāṣṭrī sind größtenteils dem Paümacariya des Vimalasūri (verfaßt 530 nach Vīra = 4 n. Chr.)[1] entnommen; nur wenige finden sich in der Samarāicca Kahā des Haribhadrasūri (9 Jh. n. Chr.)[2]. Ich gebe die einzelnen Vorkommnisse, der Kürze halber ohne Stellenangabe, getrennt für Jainaprakrit (JP.) und Jaina Māhārāṣṭrī (JM.), und zwar unter a) Satzsandhi und unter b) Sandhi im Kompositum.

1. Auslautendes *a* fällt vor *u* ab.

JP. a) *jeṇ'uvahammai*, *teṇ'uvāgae*, *teṇ'uvaiṭṭho*, *tatth' uvasaggā*, *tatth'uvehāe*, *savvatth'uvahiṇā*, *es'uvaiṭṭho*, *jiṇavareṇ'uvadesiyaṃ*, *bhāvass'uvagārittā*. b) *nisagg'-uvaesaruī*.

JM. a) *etth'uvavāyaṃ*, *tass'uvayārassa*, *tass'uvasagge*, *pāvass'udae*, und oft vor *uvariṃ*: *tass'*, *tujjh'*, *Paumass'*, *Kasivass'*, *Lacchīharass'*, *nagarāyass'*, *dhammass'*, *thaṇāṇ' uvariṃ* usw.

b) *app'-udae*, *kamm'-udae*, *vises'-uvaogo*, *so'-uvaogo*, *kijjant'-uvayāra*, *deh'-uvagaraṇa*, *bhaṇḍ'-uvagaraṇa*, *savv'-uvagaraṇa*, *chaṭṭh'-uvavāse*, *ghor'-uvasaggo*, *nisās'-uvasaggo*, *jhāṇ'-uvaogo*, *bhog'-uvabhogo*.

2. Auslautendes *a* fällt vor *i* ab (nur im Satzsandhi).

JP. *teṇ'iha*, *egantacāriss'iha*, *kicceṇ'iha*, *vāīṇ'iha*, *pāṇass'ihaloiyassa*, *tatth'imaṃ* (*imāo*), *jass'ime*, *tavaṃ c'imaṃ*, *saṃkhā'imaṃ*; *tatth'iyarā*.

JM. *jeṇ'imaṃ*, oft *c'imaṃ*, *c'imehiṃ* usw. (*ca* steht nur nach Anusvāra, folgt also immer auf eine lange Silbe) *kuṇāleṇ'imaṃ*, *vilaggeṇ'imeṇa*, *ekkeṇ'imeṇa*, *apattas'imassa*, *paricattā v'iha*.

Für zwei gleiche Vokale tritt der kurze ein.

3. *ā̆* + *ā̆* zu *ă*.

JP. a) *jatth'agaṇī*, *jatth'avasappanti*, *tatth'ahiyāsae*, *itth'avarajjhai*, *savvatth'abhiroyaejja*; *c'ahaṃ*, *c'ahiyāsejja*, *c'abhiroyaejja* (siehe unter 2. JM.) *vā n'alaṃkio*, *taṃ n'aikkamejja*, *jeṇ'ahaṃ*, *teṇ'asamaṇo*, *teṇ'ahiyāro*, *tass'ahigāro*, *imeṇ'avessaī*, *es'aṇuphāse*, *rūviṇo cev'arūvī*, *akkhāy'aṇelisaṃ*, *gabbhāy'aṇantaso*, *pās'ahiyāsiyaṃ*, *papp'akheyanne*, *egūṇavann'ahorattā*, *kāeṇ'aṇāuttī*, *vuḍḍheṇ'aṇusāsie*, *piṇḍeṇ'ahiyāsaejja*, *udayass'abhiyāgame*, *aruyass'avarajjai*, *jīvāṇ'avaheṇa*, *jīvāṇ'aṇantāṇaṃ*.

b) *devind'-abhivandieṇaṃ*, *citt'-alaṃkāra*, *tivv'-abhivedaṇāe*, *caürant'-aṇanta*, *taddavv'-aṇissaro*, *sunn'-agāre*, *gihimatt'-asaṇaṃ*, *rāy'-amaccā*, *rāyados'-abhibhūyappā*, *pijjados'-aṇugayā*, *sāvajj'-aṇumoyaṇī*, *asacc'-amosā*.

JM. a) *tass'avarāho*, *jaṃ n'aṇuhāyaṃ*, *Dhaṇadattass' avahariuṃ*, *aṇubandheṇ'avahario*, *koheṇ'abhibhūo*, *aṇuhavamāṇāṇ'aṇegavarisāīṃ*, *daṭṭhūṇ'avaiṇṇo*, *dāūṇ'avavāo*, *soūṇ' aṇuddharo*, *tass'aṇuttaro*, *tass'Anurāhā*, *tujjh'avurāho*.

b) *karavatt'-asivatta*, *Suṇand'-abhihā*, *ekk'-avarāha*, *sāmant'-aṇeya*, *vaïradāḍh'-asaṇivega*, *ās'-avalaggesu*.

4. *ī̆* + *ī̆* zu *ĭ* (nur im Satze).

JP. *jaṃs'ime*, *tes'imaṃ*, *jes'ime*, *sant'ime*, *avakappant' imaṃ*, *bhuñjāh'imāiṃ*, *pale'imā*, *ke'ime*, *balavant'iha*, *loyaṃs' iha*, *kuto v'iha*.

1) Meine Ausgabe dieses 8744 Āryāstrophen umfassenden Werkes wird jetzt in der Nirnaya Sagara Press gedruckt.

2) Meine Ausgabe in der Bibliotheca Iudica.

JM. (nur vor *iha* belegbar): *karem'*, *pesem'*, *phālem'*, *labhām'*, *genhām'*, *cinte'*, *jāyant'*, *bhuñjant'*, *tavvelamm'iha.*

5. *ŭ* + *ŭ* zu *ū*.

JP. a) *kules'udaggesu*, *būyās'urālaṃ*, *pāṇīs'udagaleve*[1]).
b) *savvann'uvadiṭṭhattā.*
JM. *sāh'-uvaesaṃ.*
Bei auslautendem *ĭ* und *ŭ* vor ungleichem Vokal ist teils jenes, teils dieser abgefallen.

6. Auslautendes *ĭ* fällt vor *ă* und *ŭ* ab.

JP. *jiṇām'ahaṃ*, ebenso *dalām'*, *nassām'*, *ramām'*, *nâbhisamem'*, *nôvalabhām'ahaṃ; issant'aṇantaso*, *donn'udahī*, *tiṇṇ'udahī*, *kareh'uvakkamaṃ*, *kiṃc'uvakkamaṃ*, *anne v'aṇegarūve.*

7. Nach *ĭ* fällt anlautendes *ă* ab.

JP. *giddhehi 'ṇantaso*, *diṭṭhīhi 'ṇantāhiṃ*, *bandhaṇehi 'ṇegehiṃ*, *buddhehi 'ṇāiṇṇā*, *vaṇṇāi 'ṇegaso*, *esanti 'ṇantaso*, *nôvālabhāmi 'haṃ*, *jāvanti 'vijjāpurisā*, *cattāri 'bhojjāiṃ*, *aguṇehi 'sāhu*, *°maraṇehi 'bhidduyā*, *citthanti 'bhitappamāṇā*, *sūlāhi 'bhitāvayanti*, *sīyanti 'bhikkhaṇaṃ*, *hammanti 'bhipātiṇīhiṃ*, *ammāpiīhi 'ṇunnāo.*
JM. *jāṇāmi 'haṃ*, *vaccāmi 'haṃ.*
Beispiele für *u* sind selten. 8. Es fiel ab JP. *savves' agārisu*, *bhāsiyaṃ t'aṇubhāsae* JM. *kiṃ t'iha.* 9. Folgendes *a* fiel ab. JP. *āsu 'bhitalle*, *gaṇḍavacchāsu 'ṇegacittāsu*, *dosu 'bhiggaho.*

Das zwiefache Verhalten von auslautendem *i* und *u*, wie es in Nr. 7—9 sich zeigt, ist auffallend. Nach den in 1—6 beobachteten Erscheinungen sollte man den Sandhi von 7. *jiṇām'ahaṃ* und von 8. *savves'agārisu* für den normalen halten. Dann würden die Erscheinungen in 7. *nôvalabhāmi 'haṃ* und 9. *dosu 'bhiggaho* auf einer etymologisierenden Restitution des Auslautes beruhen, die durch die größere Widerstandsfähigkeit des *i* und *u* bedingt zu sein scheint. Letztere läßt sich durch eine weitere von mir gefundene Sandhiregel erhärten, welche mit der bisher besprochenen aufs engste zusammengehört. Während nämlich auslautendes *a* vor

1) Ācārāṅga II, 1. 11. 7 in meiner Ausgabe steht *pāṇīs'*, die Grammatik fordert *pāṇīsu.*

schwerer Anfangssilbe im Kompositum regelmäßig und häufig im Satze ausfällt, tritt bei auslautendem *i* (und *u*) kein Sandhi im Kompositum ein (Pischel § 162), und im Satze nur dann, wenn die Pänultima lang ist.

Ich führe nun sämtliche Belege an, die ich gefunden habe (zum Teil schon bei Pischel § 173): JP. *vayant'ege*, *tarant'ege*, *sant'egaiyā*, *kīlant'anne*, *bint'ammāpiyaro*, *cattār' antaradīvā*, *cattār'itthiyāo*, *natth'ettha*, *tes'antie*, *tes'appattiyaṃ*, *kiṃc'ūṇa*, *tiṇṇ'eva*, *buddheh'eyaṃ*, *key'āvanti;* öfters bei *vi* und *pi* nach schwerer Silbe: *puttā v'ege*, *siyā v'ege*, *je v'anne*, *je yāv'anne*, *jahā* (oder *ahā*) *v'egaiyāiṃ*, *savve v'egaio*, *do v'ee; evaṃ p'ege*, *puvvaṃ p'ege* — JM. *eh'ehi* (auch *e-ehi* geschrieben), *deh'āṇattiyaṃ.*

Gegenbeispiele habe ich nicht gefunden; also: bei leichter Pänultima bleibt die offene Form. Die Zahl der Belege scheint zu genügen, um von Gesetzmäßigkeit, von einer Sandhiregel zu reden. Man sieht also, daß die Widerstandsfähigkeit gegen Reduktion bei auslautenden *i* bedeutend größer ist als bei *a*. Im Kompositum bleibt *i* überhaupt erhalten, und im Satze muß noch der schwächende Einfluß schwerer Pänultima hinzutreten, damit Sandhi eintreten kann. Das verschiedene Verhalten im Satze und im Kompositum macht die Annahme nötig, daß der schwere Anfangsvokal des selbständigen Wortes einen intensiveren Akzent (den der Anfangssilbe) trug, als der eines hinteren Kompositionsgliedes. Jedenfalls dürfen wir annehmen, daß auslautendes *i* (und *u*) durch den Einfluß schwerer Pänultima nicht gänzlich unterdrückt, sondern zunächst nur soweit reduziert wurde, daß es einerseits elidiert, anderseits aber auch wieder zu voller Geltung gebracht werden konnte, vielleicht um charakteristische Endungen nicht zu verstümmeln. So finden sich neben den eben angeführten Fällen *kīlant'anne* und *tes'antie* die Varianten *kīlanti'nne* und *tesi'ṃtie.* — Eine andere Erklärung für den Sandhi vom Typus: *vaccāmi 'haṃ* wäre denkbar, nämlich, daß aus *vaccāmiahaṃ* durch Samprasāraṇa **vaccāmīhaṃ* entstanden wäre. Wenn die eingangs unter 4. angeführte Sandhiregel des Pāli, wonach bei Abfall des auslautenden Vokals der folgende kurze Anlautsvokal verlängert wird (*bhavūpanīta* aus *bhava-upanīta*), als eine Vorstufe für das Prakrit der Jainas angenommen werden dürfte, hätte diese zweite Er-

klärung mehr Wahrscheinlichkeit. Aber nichts scheint für die Berechtigung einer solchen Annahme zu sprechen.

Die Anzahl der für die neue Sandhiregel angeführten Belege beträgt gegen 180, erhöht sich aber noch dadurch, daß manche Fälle öfters vorkommen. Wir müssen nun die Ausnahmen von der Regel betrachten, nämlich die Fälle, in denen der kurze Sandhivokal eintritt, trotzdem die Pänultima kurz ist. Es sind folgende (der elidierte Vokal steht in Klammern):

JP.: *jāṇa*(*i*) *asāsayaṃ*, *vindhai* (*a*)*bhikkhaṇaṃ*, *sevaï* (*a*)*gārikammaṃ*; *kesāṇi vi* (*a*)*haṃ*; *sāïm*(*a*)-*ṇantapatte*. — JM.: *chinda*(*i*) *imaṃ*, *hava*(*ï*) *iha*; *jai*(*a*)*haṃ*, *kah*(*a*) *asi*, *ah*(*a*) *ahomuhaṃ*, *na y*(*a*) *aham*, *jah*(*a*) *aṇubhūyā*, *maṇabhirāma* (neben *maṇābhirāma*), *divasa*-(*a*)*vasāṇe*; *caus*(*u*) *udahimuhesu*, *gur*(*u*)-*uvaesa*, *gur*(*u*)-*uvaiṭṭha*.

Die Mehrzahl dieser Fälle ordnet sich in zwei Kategorien. 1. Der Sandhi tritt nach der 3. Sing. auf *aï* ein. Nach unserer Regel ist dieser Sandhi nach der 1. Sing. auf *āmi* oder *emi*, und der 3. Plur. auf *anti* berechtigt. Wenn er auch in der 3. Sing. erscheint, so liegt wahrscheinlich nur eine falsche Übertragung vor, die sich die Autoren namentlich mit Rücksicht auf das Metrum erlaubt haben. 2. In der JM. findet die Reduktion mehrfach statt nach zweisilbigen Wörtern, wo also die Pänultima mit der Anfangssilbe zusammenfällt. Hier dürfte der Intensitätsakzent der Anfangssilbe trotz ihrer Kürze gleiche Wirkung wie derjenige einer schweren Pänultima gehabt haben: *máṇābhirāma* konnte so zu *máṇ'abhirāma* werden. — Endlich in *caus'udahimuhesu* darf man die einsilbige Aussprache von *caus* annehmen, wie wir ja oft (*coddasa* usw. neben *caüddasa* usw.) finden. Nach Abzug dieser Fälle bleiben nur noch drei übrig, die einer Entgleisung oder metrischem Zwange[1]) ihre Entstehung verdanken mögen. Jedenfalls ist die Anzahl der Ausnahmen minimal. — Es findet sich aber auch noch eine andere Überschreitung unserer Regel,

1) Letzteres ist sicher der Fall in Daśav. nir. 97: *phāsuya-akaya-akāriy'-aṇaṇumay'-aṇuddiṭṭha-bhoī*; denn diese Zeile soll der gleich folgenden entsprechen, welche das Gegenteil der ersteren ausspricht: *apphāsuya-kaya-kāriya aṇumaya-uddiṭṭha-bhoiṇo*. In solchen Fällen tun Jaina-Autoren ohne Bedenken der Sprache oder dem Metrum Gewalt an. — Ib. V, 194 lies *ekkekkā vi aṇegavihā* für *vi ya 'ṇegavihā* in Leumanns Ausgabe ZDMG. 46, 452.

insofern als zuweilen auch ein langer Endvokal, namentlich *aṃ* (für *am*) nach langer Pänultima elidiert wird. Ich habe mir folgende Fälle notiert: *pāṇ'aïvāyaejja* für *pāṇe aï°*; *aṃ* fällt ab in: *vipariyās'uvei* und *uventi*, *pavañc'uvei*, *dhamm' aṇuttaraṃ*, *samm'aṇusāsayanti*, *cariss'ahaṃ*, *pucchiss'ahaṃ*. Diese Unregelmäßigkeit zeigt aber, wie stark die reduzierende Kraft langer Pänultima im Prakrit der Jainas ist, und ist also in dieser Hinsicht eine interessante Erweiterung unserer Regel.

Ich gehe nun dazu über, die Gültigkeit unserer Regel, der zufolge kurzer Sandhivokal nach langer Pänultima stehen darf, auch für das Pāli zu erweisen. Die Mehrzahl meiner Belege sind dem Sutta Nipāta, den Thera- und Therī-gāthās entnommen, doch weisen auch die Prosatexte manche Fälle des fraglichen Sandhi auf. Die Gruppierung der Vorkommnisse ist dieselbe wie oben beim Prakrit der Jainas. Wenn die Handschriften zwischen Kürze und Länge des Sandhivokals schwanken, ist dies durch ˘̄ angedeutet.

1. *a* + *u* zu *u*.

a) Stereotype Formel: *jena* NN., *teṇ'upasaṃkami*. *cittass'upasame*, *yass'ubhayante*, *pakkhass'upavass'uposatham*, *ajj'uposatho*, *ass'uposatho*, *sakkāyass'uparodhanaṃ*, *tasito v'udakaṃ*, *lohitaṃ n'upasussaye*, *bhojane n'upalippati*, *ten' upasobhati*.

b) *ek'-uposathā*, *aṭṭhaṅg'-uposathī*, *cull'-upaṭṭhāko*, *upavutth'-uposatho*, *gilān'-upaṭṭhākānaṃ*, *Buddh'-upaṭṭhānaṃ*, *kām'-upādānaṃ*, *diṭṭh'-upādānaṃ*, *attavād'-upādānaṃ*, *sabb'-upādānaṃ kām'-upapatti*, *domanass'-upāyāsā*, *ācariy'-upajjhāye*, *vimān'-upasamā*, *vaggh'-usabho*, *paradatt'-upajīvī*, *pāṇ'-upetaṃ*, *vās'-upagataṃ*, *nicc'-uyyuta*, *vaṇṇ'-ŭpasaṃhitaṃ*.

2. *a* + *i* zu *i*.

tatr'ime, *rammaṃ c'imam*, *vinnānaṃ c'idaṃ* (usw.), *sabbe c'ime*, *sabbe v'ime*, *ev'idha*, *ev'idaṃ*, *ken'ĭdhalogasmi*.

3. *a* + *a* zu *a*.

dhammass'akovidā, *piyen'arittaṃ*, *kāmarāgen'avassutā*, *pattasoken'ahaṃ*, *sutvān'ahaṃ*, *edhitth'ayaṃ*, *jarāy'abhihatā*, *divasass'ahaṃ*, *etaṃ c'ahaṃ*, *apāpikā c'asi*.

4. *i* + *i* zu *i*.

tāres'imam, *nīyādayāh'imam*, *kec'ime*, *puññam p'imam* (auch sonst *p'ime* usw. nach langer Silbe), *bahubhāṇ'idha*.

5. *u* + *u* zu *u*: *āh'uposathaṃ.*

6. *i* + *a* zu *a*; *i* + *u* zu *u*.

vamām'ahaṃ, passām'ahaṃ, maññām'ahaṃ, karom'ahaṃ, okassayām'ahaṃ, sādhayissām'ahaṃ; virajj'ahaṃ, nisīd'ahaṃ, saṃpativijjh'ahaṃ; uccāvaceh'upāyehi, nâdiyissant'upajjhāye, ās'upasampadā.

7. *i* + *a* zu *i*.

cāri 'haṃ, bhuñji 'haṃ, vicāri 'haṃ, asevi 'haṃ, nirajji 'ham, samatimaññi 'haṃ.

8. *u* + *i* zu *i*: *yes'ĭdha.*

Die Anzahl der Belege (75) ist nicht halb so groß wie im Prakrit der Jainas, und wenn sie sich auch durch ausgedehnteres Suchen vielleicht einigermaßen vermehren ließe, würde sie doch immer bedeutend hinter jener zurückbleiben. Die Ursache hiervon ist in der konkurrierenden Sandhiregel des Pāli zu suchen, wonach anlautender kurzer Vokal verlängert wird, wenn der auslautende Vokal abfällt.

Unserer Regel fügen sich nicht folgende Fälle: *pharus'-upakkamā, bhijjatu'yaṃ, pankena c'anulitto, samsari 'haṃ, tadah'-uposatha, sīlabbat'-upādānaṃ* (zwischen vier gleichen Zusammensetzungen, in denen *ŭ* gesetzmäßig steht) *Sāṭimattiy-Upāli ca* (in einer Inhaltsangabe). Die Anzahl dieser Gegenbeispiele ist auch hier so gering, daß die Richtigkeit der Regel dadurch nicht in Frage gestellt wird.

Die im Prakrit der Jainas geltende Regel, daß vor schwerem Anfangsvokal auslautendes *i* nur nach schwerer Pānultima elidiert wird, hat für das Pāli keine Gültigkeit, da daselbst die Elision ebensowohl nach leichter wie nach schwerer Pānultima eintritt. Langer Auslautsvokal ist wie kurzer nur in *bahubhāṇ(ī) idha* behandelt; es läßt sich aber dasselbe in andern Sandhierscheinungen zuweilen beobachten, z. B. *anuttar(o)āyam* für *anuttaro'yam* (S. N. 690), was hier nebenbei angemerkt sei.

Die sprachliche Erklärung der besprochenen Sandhiregel dürfte keine Schwierigkeit machen. Die Reduktionen, die im Nachlaute schwerer Pānultima eintreten, sind zweifellos durch einen expiratorischen Akzent verursacht, der auf der vorletzten Silbe liegt. Und darin liegt die eigentliche Bedeutung der

von mir gemachten Beobachtungen, daß nunmehr der Charakter der Betonung im Pāli und Prakrit der Jainas als Intensitätsbetonung (Iktusakzent), und ein Hauptprinzip derselben, nämlich die Abhängigkeit dieses Iktusakzentes von der Quantität der vorletzten Silbe, unzweifelhaft festgestellt sind.

Ich hatte schon in einem Vortrag auf der Generalversammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zu Bonn, 16. Sept. 1893 (ZDMG. 47, 574 ff.), 'Die Betonung im klassischen Sanskrit und in den Prakritsprachen' auf Grund des von Bühler in der heutigen Aussprache des Sanskrit beobachteten Iktusakzentes, der im allgemeinen dem des Lateinischen entspricht, durch eine größere Anzahl von Fällen, in denen Reduktion oder selbst Synkopierung von Silben erfolgt ist, nachzuweisen versucht. Meine Resultate wurden bestätigt auf dem Gebiete der neuindischen Sprachen durch Grierson (ZDMG. 49, 395 ff.); dagegen versuchte Pischel (KZ. 34, 568 ff.; 35, 140 ff.), die Nachwirkung des vedischen Akzentes im Prakrit nachzuweisen. Doch waren die Annahmen, die er zur Durchführung seiner Idee machen mußte, so künstlich, daß ich sie leicht und m. E. gründlich widerlegen konnte, KZ. 35, 578 ff. In demselben Aufsatze wies ich nach, daß das sanskritische Akzentsystem, welches die Phiṭ-sūtras lehren, eine Übergangsstufe von dem alten Akzent zu dem neuen, von mir für die Prakritsprachen postulierten Betonungsgesetz darstellt. Trotzdem hat Pischel im Grundriß an seiner Behauptung festgehalten § 46; nur insofern hat er eine Konzession gemacht, als er zugibt, daß 'in Śaurasenī, Māgadhī und Dhakkī auch der Akzent des klassischen Sanskrit nachweisbar ist, der mit dem des Latein meist übereinstimmt'. Aber er schließt ausdrücklich Māhārāṣṭrī, Ardhamāgadhī (= Jainaprakrit) und Jainamāhārāṣṭrī aus, auf die sich mein Nachweis bezog. Nachdem durch die von mir im Pāli und Prakrit der Jainas gefundene Sandhiregel für diese Sprachen eine Betonung festgestellt ist, die von der Quantität der vorletzten Silbe abhängig ist, darf Pischels Widerspruch gegen sie als endgültig beseitigt betrachtet werden[1]).

1) Gewisse Synkopierungen, die ich auf das praktische Betonungsgesetz zurückgeführt hatte, sucht Pischel § 164 ff. durch Zusammenfließen sog. Udvṛttavokale zu erklären, d. h. solcher Vokale, die nach Schwund des vorausgehenden Konsonanten silbeanlautend wurden, z. B. *andhāra* aus *andhaāra* = *andhakāra.* Einen

Obgleich nun die Hauptfrage über das Wesen der prakritischen Betonung entschieden ist, bleiben doch noch manche näheren Bestimmungen des Akzentsystems im dunkeln. Meine Grundlage bildeten, wie gesagt, Bühlers Angaben über die jetzige Betonung des Sanskrit; aber es ist mir zweifelhaft, ob dieselben erschöpfend sind. Wenigstens habe ich von Indern aus verschiedenen Landesteilen, die mich hier besuchten, oft lange Endsilbe betonen hören, sehr bestimmt beim Abl. Sing. auf *āt*. Aber in welchen Fällen die Endsilbe betont ist, und in welchen nicht, konnte ich bisher nicht feststellen. Betrachten wir nun von diesem Gesichtspunkte die Sandhierscheinungen, so finden wir in einzelnen Fällen im JP. kurzen Sandhivokal nach schwerer Pänultima trotz langen Endvokals (siehe oben 217); im Päli finde ich wenigstens einen Fall bahubhāṇ'idha für °bbāṇī idha. Hier also war die Pänultima und nicht die lange Endsilbe betont. Gewöhnlich aber muß daß Umgekehrte der Fall gewesen sein, namentlich im Päli; denn dort kann nach langem Endvokal kurzer anlautender Vokal elidiert werden: *so 'ham*, *yo 'dha* für *yo idha*, worin wir eine Wirkung des Akzentes im Nachlaut betonter Endsilbe sehen müssen. Im JP. kann anlautendes *a* nach *ā ē ō* abfallen, in einzelnen Fällen nach *ī* und *aṃ* (Beispiele bei Pischel § 175; nach *ā* nimmt P. Kontraktion an, § 172); ein Beleg für *ū*: *camū 'ṇīkiṇī* (Paümacariya 56, 6). Beweisend ist aber die Verstümmelung zweisilbiger Enklitika *iva* zu *va*, *ceva* zu *cia*, *api* zu *pi vi* (auch *khalu* zu *khu*), die ja meist hinter langem Endvokal ihre Stelle haben (vgl. auch ZDMG. 47, 579 f). — In anderer Beziehung bin ich über Bühlers Akzentregeln schon in meinem ersten Aufsatz hinausgegangen (S. 577), indem ich für die Anfangssilbe den Aufton in Anspruch nahm. Aus den Sandhierscheinungen läßt sich für denselben ein Anzeichen

---

Schein von Berechtigung hat diese Hypothese nur für die klassische Māhārāṣṭrī, in der die Konsonanten zwischen Vokalen gänzlich schwinden, nicht aber für JP. und JM., wo gewisse Konsonanten nicht ausfielen und trotzdem die Kontraktion eintrat, z. B. *khandhāra* für *khandhāvāra* = *skandhāvāra*, *satthāha* für *satthavāha* = *sārthavāha*, *cakkāya* für *cakkavāya* = *cakravāka*, *sūyāra* für *sūvayāra* = *sūpakāra*. Um die Kontraktion über den trennenden Konsonanten zuwege zu bringen, bedurfte es eines Zwanges, für den es schwer sein wird, eine andere Ursache ausfindig zu machen als eine Akzentwirkung.

entnehmen, insofern wir oben feststellen konnten, daß vor schwerem Anfangsvokal selbständiger Wörter das auf schwere Pänultima folgende *i* elidiert werden kann, nicht aber im Kompositum; als Grund vermuteten wir, daß der Aufton des selbständigen Wortes stärker ist und darum größere reduzierende Kraft hat als der eines hinteren Gliedes im Kompositum. Des weiteren fanden wir oben S. 216, daß in zweisilbigen Wörtern der Auslaut im Sandhi schwinden kann, selbst bei leichter Anfangssilbe, indem offenbar hier der Aufton ebenso wirkte, wie der Akzent schwerer Pänultima in anderen Fällen.

Es muß weiterer Untersuchung überlassen bleiben, die genaueren Bedingungen ausfindig zu machen, von denen die Stelle des Iktusakzentes im Päli und Prakrit abhing.

Bonn.

Hermann Jacobi.

Nachtrag. In Jaina Erzählungen (Samarāicca Kahā, Ausgew. Erz. i. Māhārāṣṭrī usw.), die sonst nur seltene Reste der oben besprochenen Erscheinungen enthalten, finden sich ungemein oft typische Wendungen von der Form: *bhaṇiyaṃ ca ṇeṇa* neben *aṇeṇa bhaṇiyaṃ* und *bhaṇiyam aṇeṇa*, ebenso mit *cintiyaṃ* und andern Partizipien, sowie mit *aṇāe aṇehiṃ aṇāhiṃ*. Es ist klar, daß hier ein Fall des oben erwiesenen Sandhigesetzes vorliegt und *bhaṇiyaṃ c'aṇeṇa*, nicht *ca ṇeṇa* zu trennen ist. Die Formen *ṇeṇa* usw. sind alle durch Sandhi entstanden. Denn auch in Verbindungen wie *diṭṭho ṇeṇa, nīo ṇeṇa* ist das *a* nach langem Schlußvokal ausgefallen, cf. letzte Seite. Erhalten hat es sich in gleicher Stellung ebenfalls: *pūio aṇeṇa*; dagegen fallen Wendungen wie *bhaṇio y'aṇeṇa, nīo y'aṇeṇa, āṇio y'aṇehiṃ* unter unsere Sandhiregel. — Beiläufig sei bemerkt, daß also *ṇeṇa* usw. nicht mit *iṇaṃ* in Zusammenhang stehen, wie Pischel, Gramm. d. Prakrit-Spr. § 431 annahm.

Ueber vocaleinschub und vocalisirung des *y* im pâli und prâkṛit.

Vocaleinschub zur erleichterung der aussprache solcher consonantengruppen, welche der assimilation widerstreben, ist sowohl im pâli (Kuhn, beiträge p. 45 fg.) als auch im prâkrit (Lassen, institutiones p. 180 fg.) eine häufige erscheinung, und zwar in höherem grade im jainaprâkṛit, als im normalprâkṛit der grammatiker (cf. Weber, über ein fragment der bhâgavatî I, p. 415). Fausböll hat für das pâli nachgewiesen, dass dieser eingeschobene vocal im verse sowohl silbebildend sein, als auch unterdrückt werden kann (dhammapadam p. 436 fg.). Daraus folgt, dass im ursprünglichen pâli d. h. derjenigen sprache,

in welcher die ersten pâliwerke concipirt waren, consonantengruppen in ausgedehnterem masse zugelassen wurden, als in der schriftsprache oder demjenigen pâli, in welchem jene werke schriftlich fixirt und auf uns gekommen sind. Nach der schriftsprache der jainaliteratur zu urtheilen, wären in frage stehende consonantengruppen im jainaprâkṛit ohne vocaleinschub unmöglich, jedoch beweisen die metrisch abgefassten werke das fehlen des eingeschobenen vocals für das ursprüngliche jainaprâkṛit in vielen fällen. Als beleg dafür führe ich folgende beispiele, welche dem (metrischen) ersten theile des Sûtrakṛitângasûtra entlehnt sind, an:

ujjâlao pâṇ' aivâyaejjâ nivvâvao agaṇi nivâyaejjâ
tamhâu medhâvi samekkha dhammaṃ na paṇḍie agaṇi samârabhejjâ 6, 2, 6.

im gleichen metrum: *se arahati bhâsiu taṃ samâhiṃ* 13, 27.

Die nächstfolgenden beispiele sind çloken:

imaṃ darisaṇam âvaṇṇâ savvadukkhâ vimuccatî. 1, 1, 19.
harisappadosam âvaṇṇâ keî lûsaṃti 'ṇâriyâ. 3, 1, 14.
bhuṃja bhoje ime sukkhe maharisî pûjayâmu te. 3, 2, 20.
puḍhavî jîvâ puḍho sattâ âo jîvâ tahâ 'gaṇî. 11, 6.
aha ime suhumâsaṃgâ bhikkhûṇaṃ je duruttarâ. 3, 2, 1.

Die gesperrt gedruckten worte sind zu lesen: *agṇi, arhati, darsaṇaṃ, harsa, maharsî, puḍhvî, suhmâ°.* Im letzten beispiel steht *duruttarâ* für skr. *dustarâḥ,* wie in folgendem verse auch zu lesen ist:

jahâ naî veyaraṇî duruttarâ iha sammatâ
evaṃ logaṃsi nârîo duruttarâ amatî matâ 3, 4, 16.

ein commentirtes ms. liest *duttarâ* statt *duruttarâ.* Wegen *dus* zu *duru* resp. *dur*ᵘ vgl.:

ee bho kasiṇâ phâsâ pharusâ duruhiyâ sayâ. 3, 1, 17.

Das commentirte ms. liest *durahiyâsayâ = duradhisahyâḥ!!* Eigenthümlich ist die form *kirya* für skr. *kriyâ* in folgendem verse:

jahâ hi aṃdhe saha joiṇâ 'vi rûvâi no passai hîṇanette
saṃtaṃ pi te evam akiryavâî kiriyaṃ na passaṃti viruddhapaṇṇâ 12, 8.

und der letzte pâda 12, 4 in gleichem metrum: *ṇo kiriyam âhaṃsu akiriyavâdî.*

Die gruppe *ry* wird im jainaprâkṛit entweder in *jj* gewandelt, oder zu *riy* zerdehnt; diese vocalisirung des *y* ist keine speciell prâkṛitische erscheinung, sondern ist schon im saṃskṛit nach ausweis des veda begründet. Zur stehenden regel ist die vocalisirung des *y* niemals geworden und in vielen fällen, wo *riy* erscheint, ist *ry* zu lesen. Für das pâli siehe die beispiele bei Fausböll (dhammapadam 438). Für das jainaprâkṛit hat E. Müller (beiträge p. 19) einen beleg aus dem Daçavaikalikasûtra beigebracht:

jâe saddhâe nikkhaṃto pariyâyaṭhâṇam uttamaṃ
tam eva aṇupâlijjâ guṇe âyariyasammae.

Aus dem Sûtrakṛitângasûtra 3, 2, 20:

coiyâ bhikkhûcariyâe acayaṃtâ javettae.

Auch hier liest das commentirte ms. metrisch richtig *cajjâe*.

In beiden fällen, vocaleinschub und vocalisirung, sind beispiele dafür, dass dieser secundäre vocal eine silbe bildete, nicht selten. Für das pâli siehe Fausböll a. a. o. Für das jainaprâkṛit verweise ich auf die formen *'gaṇî* 11, 6, *'ṇâriyâ* 3, 1, 14, *duruttarâ* 3, 2, 1 der obigen beispiele und unterlasse es daher die belege zu häufen. Nach meinen allerdings wenig umfangreichen beobachtungen scheinen *arahâ, âriya, gilâṇa, kasiṇa* stets dreisilbig zu sein.

Aus dem angeführten geht hervor, dass der secundäre vocal weder im pâli, noch auch im jainaprâkṛit den werth eines vollen vocals hatte; er war wahrscheinlich nur ein unbestimmtes schwa, ohne feste qualität. Daher erscheinen auch verschiedene vocale: *suhuma* und *suhama; arahâ, arihâ, aruhâ; kasiṇa, kasaṇa; saṇiddhaṃ* und *siṇiddhaṃ*. In dem jüngern prâkṛit scheint der secundäre vocal vollen vocalischen werth erlangt zu haben, oder es erscheint die gruppe in gewaltsamer weise assimilirt.

Sagt man, dass der eingeschobene vocal im pâli und jainaprâkṛit beliebig unterdrückt werden kann, so hat man die erscheinung vom standpunkt der jüngern sprachform resp. der schriftsprache aus charakterisirt. Das thatsächliche verhältniss ist gerade umgekehrt: Im ursprünglichen pâli und jainaprâkṛit kann bei gewissen consonantengruppen nach belieben ein unbestimmter vocalischer laut eingeschoben werden. Hiernach unterschreibe ich Kerns ansicht (over de jaartelling der zuidelijke

buddhisten p. 109), dass *turiya* nur eine unrichtige schreibweise für *turya* sei, und dehne dieselbe auf alle ähnliche worte aus. Für das jainaprâkṛit ist vielleicht die beschränkung zu machen, dass in einigen worten der eingeschobene vocal nicht mehr als solcher gefühlt wurde, sondern vollen vocalischen werth erlangt hatte, welche einschränkung für das jüngere prâkṛit zur regel wird.

In einer ältern sprachstufe als der des ursprünglichen pâli und jainaprâkṛit sind die in rede stehenden consonantengruppen einfach als solche ohne hülfe eines schwa ausgesprochen worden. Daher ist es erklärlich, dass in allen diesen fällen, mit ausnahme weniger gleich zu erwähnender, der unmittelbar vorhergehende vocal gekürzt wird, da ja doppelconsonanz nach dem für pâli und prâkṛit geltenden quantitätsgesetz kurzen vocal vor sich verlangt. Kuhn versucht die eben hervorgehobene erscheinung so zu erklären: »Auch wenn ein wort mit langem vocal anderweitig einen zuwachs erhält, tritt häufig verkürzung ein«. (Beiträge p. 30.) Wäre der zutritt eines zuwachses der eigentliche grund, so dürften worte wie *gilâṇa, milâta, siṇâṇa* etc. kein langes *â* haben. Der versuch, formen wie *siri, hiri, itthi* in compositis als stütze seiner ansicht herbei zu ziehen, ist deshalb nicht glücklich, weil der grund für die kürze des *i* dieser worte nicht deren zuwachs ist, sondern vielmehr, weil nach allgemeiner regel Hem. I, 4 in compositis die quantität der endsilbe wechseln kann; siehe die dort angeführten beispiele, zu denen ich noch aus dem Kalpasûtra *mâlă* und *latâ* hinzufüge. Es tritt die verkürzung nur dann ein, wenn der zuwachs direkt auf den ursprünglich langen vocal folgt, und sie würde auch in dem falle eintreten, wenn das wort keinen zuwachs erhielte, d. h. wenn einfach die consonantengruppe ohne eingeschobenen vocal folgte. Somit ist die verkürzung von dem zuwachs unabhängig und ist eine einfache wirkung des prâkṛitischen quantitätsgesetzes. Meine ansicht beruht auf der voraussetzung, dass nicht direkt bei der abzweigung der prâkṛitdialekte (pâli einbegriffen) vom saṃskṛit vocaleinschub erfolgt sei, sondern erst im laufe der weitern sprachentwicklung, welche voraussetzung aber durch das über das verhalten des eingeschobenen vocals im pâli und jainaprâkṛit gesagte zur gewissheit erhoben wird.

Als beispiele für das eben entwickelte gesetz führe ich folgende worte an: *sûkshma*, pâli *sukhuma*, jainaprâkṛit *suhuma*

und *suhama;* aus der ursprünglichen form *suhma* ging durch umstellung des *hm* in der Mâhârâshṭrî *sumha* und weiter *saṇha* hervor. *tîkshṇa*, pâli *tikhiṇa* daraus **tihṇa, tiṇha,* pâli und prâkṛit neben *tikkha. mahârha*, jainaprâkṛit *mahariha;* pâli *mahâraho* (Mah. 12, 164 bei Childers) ist als eine spätere bildung aus *mahâ* und *araha* anzusehen. *maharshi*, jp. *maharisî* ist auch hierhin zu ziehen. *pûrva, puluva* in der inschrift von Dhauli, *puruvva* Mṛich. 39, 23. Die verdoppelung des *v* rührt von dem einfluss des *r* vor der einschiebung des *u* her; dieselbe erscheinung im folgenden beispiele. *mûrkha, murukkha* Hem. II, 112 [1]). Ausnahmen bilden die worte *pâpuṇâti* = *prâpnoti* mit seinen ableitungen, j. *pâuṇittâ* = p. *pâpuṇitvâ,* ferner pâli *pâpimâ* = *pâpman.* Eine scheinbare ausnahme bildet *râjño*, pâli *râjino*, Dhauli *lâjino*, pr. *râino;* denn hier ist das *i* anzusehen als das übrig gebliebene palatale element des *ñ* bei seinem übergange zur dentalis und cerebralis. Die jetzige aussprache von *râjñaḥ* klingt wie *râdynyaḥ* oder *râgynyaḥ*, jedenfalls richtiger, als die in Europa übliche: *râdshnaḥ.* Die ganz anomale form *vaggûhiṃ* für *vâgbhiḥ* lässt sich nicht als gegenbeispiel verwenden.

Eine der eben besprochenen ähnliche erscheinung findet bei dem durch vocalisirung des *y* entstandenen °*riy*° statt. Da nach ausweis des metrums in vielen fällen noch *ry* gesprochen wurde, so kann auch vor °*riy*° kürzung des vocals eintreten; wenn die länge bleibt, so ist die vocalisirung schon für die muttersprache anzunehmen. In folgenden drei worten findet übereinstimmend im pâli und prâkṛit verkürzung statt: *îrya:* p. *iriyâ,* j. *iriyâ; âcârya:* p. *âcariya,* j. *âyariya; tûrya:* p. *turiya,* j. *tuḍiya.* In folgenden worten hat pâli kurzen, jainaprâkṛit langen vocal: *ârya:* p. *ariya,* j. *âriya; bhâryâ:* p. *bhariyâ,* j. *bhâriyâ; vîrya:* p. *viriya,* j. *vîriya.* Es ergiebt sich hieraus eine verschiedenheit des pâli und jainaprâkṛit, welche wahrscheinlich in der verschiedenheit des localen ursprungs beider ihren grund hat. Eine genauere untersuchung des verhaltens der übrigen prâkṛitdialekte gegenüber ursprünglichem *ry* würde wahrscheinlich zu interessanten aufschlüssen führen. Aus *ry* entstand *yy* oder *jj* und ferner durch umstellung des *y* (Dhp. 101 f. Hem. II, 124) **yr,* welches im pâli

[1]) Aehnliche erscheinungen werden die anmerkungen zu meiner ausgabe des Kalpasûtra bringen.

zu *yir* wurde z. b. *kayirati, payirupâsati* und weiter mit vorhergehendem *a* zu *e: suṃdera* = *saundarya* etc. im pâli und prâkṛit; im prâkṛit wurde *y* zu *a* (cf. Lassen inst. 185) in *âçcarya* = *acchaara* neben *acchera.* Ausserdem kommen vor *accharia, accharîa, acchariyja* (Hem. I, 58).

Münster i. W., 1. februar 1877.

Hermann Jacobi.

Über eine ungewöhnliche Vertretung von *ṣṇ* im Mittelindischen.

Die ai. Konsonantengruppe Sibilant + Nasal erscheint gemeiniglich mi. als Nasal + *h* (Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen § 312), in wenigen, nur im Jainaprakrit etwas häufigeren Fällen wird die Gruppe durch einen Teilvokal gesprengt (ebd. § 133). Hier sollen einige Fälle erörtert werden, in denen *ṣṇ* eine abweichende Behandlung erfahren hat. Regelrecht wird *ṣṇ* zu *ṇh*, wofür Jaina-Mss. oft *nh* schreiben; so lauten die beiden Götternamen Viṣṇu und Kṛṣṇa im Prakrit allgemein Viṇhu und Kaṇha. Nun findet sich aber in einigen neuindischen Sprachen der Name Viṣṇu in Formen, die auf ein prakritisches Viṭṭhu zurückgehen. So heißt ein Barde, der die Taten des Fürsten Jèta Sī von Bikaner besang (1530 n. Chr.) V ī ṭ h u Sūjò Nagarājòta (Tessitori, Bardic and Historical Survey of Rajputana, Bibl. Ind. 1920). In Marāṭhī sind Viṭhu, Viṭho, Viṭhā Namen Viṣṇus, auch als Personennamen gebräuchlich, mit dem ehrenden Affix *bā* als Viṭhōbā der gewöhnlichste Name Viṣṇus; in dieser Form erscheint er schon bei dem ältesten Marāṭhīdichter Nāmdēv (gegen Mitte des 13. Jhds. n. Chr.)[1]. Der Form Viṭṭhu begegnen wir auch im Apabhraṃśa, und zwar in dem vor kurzem aufgefundenen[2]) Mahāpurāṇa des Digambara Puṣpadanta, das dieser gegen Ende des 10. Jhds. unserer Zeitrechnung in Mānyakheṭa (Mālkheḍ, Haiderabad) verfaßte[3].

[1]) Linguistic Survey of India, vol. VII p. 13.

[2]) Vgl. Jain Sāhitya Saṃśodhak, Poona, vol. II part 1. 3, 4.

[3]) Dieses umfangreiche Werk (gegen 13000 granthas) behandelt die Jaina-Universalhistorie, ihre 63 großen Männer; Sprache und Metrik sind ungefähr dieselben, aber zweifellos jünger, wie in der von mir herausgegebenen Bhavisatta Kaha; es ist ebenso in pariccheda s und weiter in kaḍavakas eingeteilt. Ein Teil desselben, der Harivaṃśa, pariccheda 81—92 (gegen 2300 granthas), behandelt die Geschichte des 22. Tīrthakara, Ariṣṭanemi. Davon erhielt ich unlängst durch die Güte 'Srī-Jinavijayas aus Ahmedabad ein vorzügliches und sehr altes (datiert 1385 n. Chr.) Papier-Ms. Dies ist meine Quelle für alle Angaben im Text.

Im 83. pariccheda dieses Werkes findet sich eine Erzählung von den beiden Prinzen Paumaraha (Padmaratha) und Viṭṭhu (Viṣṇu); letzterer wird einmal (19 5) Viṇhukumāra, sonst (14 10. 17 6. 18 11) Viṭṭhu genannt. Viṭṭhu-Viṣṇu ist hier also Personenname. Als Name Kṛṣṇas findet er sich fünfmal (84 8, 14. 85 3, 12. 7, 2. 86 3, 7. 92 13, 10). Brahmanischem Brauche folgend, legen nämlich auch die Jainas dem Kṛṣṇa die Namen und Epitheta Viṣṇus (z. B. Nārāyaṇa, Murâri, Madhu-Töter) bei. —

Einen weiteren Beleg für die Vertretung von *ṣṇ* durch *ṭṭh* im Apabhraṃśa bietet dasselbe Werk im 82. pariccheda; dort wird über Andhayaviṭṭhi und seinen Vetter Ṇaravaïviṭṭhi gehandelt[1]. Aus der Kṛṣṇa-Sage sind die beiden Familien der Andhaka und Vṛṣṇi bekannt. Die Jainas haben eine eigene Version der Kṛṣṇa-Sage, in der auch Ariṣṭanemi eine Rolle spielt. Nach dieser Version in der bei den 'Svetāmbaras geläufigen Form[2]) sind Andhakavṛṣṇi und Bhojavṛṣṇi Vettern; Kṛṣṇa und Ariṣṭanemi sind Enkel des ersteren, Ugrasena und Kaṃsa Söhne des letzteren. Schon im Kanon (Antagadasāo, 1. varga) findet sich Andhaka-vṛṣṇi in der angegebenen Stellung, und zwar in der richtigen Prakritform Andhagava ṇ h i. Sachlich berichten die Digambaras dasselbe wie die 'Svetāmbaras, nur daß erstere anstatt Bhojavṛṣṇi den Namen Ṇaravaïviṭṭhi haben.

Nun dürfte von selbst einleuchtend sein, daß *viṭṭhi* nicht aus prakrit. *vaṇhi* oder **viṇhi* entstanden sein kann, aber auch nicht ohne weiteres aus sanskrit. *vṛṣṇi*; vielmehr läßt sich *viṭṭhi* nur aus einem pseudosanskritischen *vṛṣṭi* erklären. Diese Form des Namens findet sich tatsächlich im Uttarapurāṇa der Digambaras. Das Ādipurāṇa Jinasenas und seine Fortsetzung das Uttarapurāṇa Guṇabhadras (vollendet 897 n. Chr. in Vanavāsa, Südindien) behandeln die Geschichte der 63 großen Männer in Sanskrit; sie gelten als 'mahākāvyas' und sind die Quelle von Puṣpadantas Apabhraṃśa Mahāpurāṇa. Das aus letzterem Werke oben Angeführte findet sich im 70. parva des Uttarapurāṇa. Dort lauten die betreffenden Namen Andhakav ṛ ṣ ṭ i (v. 94 ff. 145. 181. 221) und Narapati v ṛ ṣ ṭ i (v. 94) oder dvitīya V ṛ ṣ ṭ i (v. 100).

[1]) Der erstere Name kommt vor 1 1. 3 2. 6 11. 12 9, 12, der zweite 1 1, 3.

[2]) Vgl. Hemacandra, Triṣaṣṭiśalākāpuruṣa-carita, parva VIII sarga 2, 5 ff. 53 ff.

Die Digambaras haben also schon im 9. Jhd. n. Chr. die korrumpierte Aussprache des Sanskritnamens in die Schrift eingeführt, und diese pseudosanskritische Form hat selbst bei den Gebildeten die echte verdrängt, die wahrscheinlich in Vergessenheit geraten war. Bei Viṣṇu konnte so etwas nicht eintreten, weil jedem Sanskritkundigen die richtige Namensform geläufig sein mußte. Darum galt wohl *Viṣṭu als vulgär und wurde im Schrift-Sanskrit nicht zugelassen.

Die Ersetzung von *ṣṇ* durch *ṣṭ* kann nicht auf dem Wege allmählichen Lautwandels erfolgt sein, sondern macht die Annahme einer Substitution notwendig. Derselbe Vorgang findet noch in unserer Zeit bei der volkstümlichen Aussprache des Namens Kṛṣṇa statt, der, wie Sir A. George Grierson in JRAS. 1907 S. 316 bezeugt, in manchen Gegenden Indiens wie Kriṣṭa ausgesprochen wird[1]). Wenn der gemeine Mann nach Art der Gebildeten den Gott mit dem Sanskritnamen benennen will, ersetzt er in der ihm unaussprechbaren Gruppe *ṣṇ* unwillkürlich das *ṇ* durch *ṭ*. Wie wir sahen, bestand dieselbe Schwierigkeit der Aussprache schon vor tausend Jahren und führte zu demselben Ersatz. So entstanden die Pseudosanskritformen Vṛṣṭi und *Viṣṭu, die dann weiter nach Analogie geläufiger Prakritwörter zu Viṭṭhi und Viṭṭhu prakritisiert wurden. —

Bei Kriṣṭa aber ist die Prakritisierung zu *Kiṭṭha und weiter zu *Kīṭha unterblieben, wahrscheinlich weil sich solche neuen Formen neben der allgemein verbreiteten und durchaus üblichen Prakritform Kaṇha nicht mehr durchsetzen konnten. Bei Viṣṇu lagen die Verhältnisse insofern anders, als er nicht ein eigentlich volkstümlicher Gott war, sondern sozusagen in Kṛṣṇa aufging.

Es gab übrigens noch eine andere Möglichkeit für die große Masse, sich den Namen Kṛṣṇa mundgerecht zu machen, nämlich durch Einschub eines Teilvokals; so entstand die Form Kiṣan, die in mehreren Ortsnamen vorliegt. Hunter verzeichnet im Imperial Gazeteer of India (1909) zwei Kishangarh, zwei Kishengarh und Kishanganj in verschiedenen Teilen Indiens.

[1]) So heißt der südliche Stadtteil von Howrah, gegenüber Kalkutta, Ramkristopur. Diese Schreibweise ist natürlich von den Engländern festgesetzt.

Der Fluß Kṛṣṇā in Kaschmir heißt jetzt Kishanganga[1]); hier ist also *kṛṣṇa* 'schwarz' gerade so behandelt, wie sonst der Name des Gottes. Es ist aber zu beachten, daß das Prakrit dasselbe Wort in beiden Bedeutungen gemeiniglich nicht gleich behandelt: Kaṇha ist, wie schon angegeben, die allgemeine Namensform des Gottes, während *kṛṣṇa* 'schwarz' in der klassischen Māhārāṣṭrī fast durchweg durch *kasaṇa* vertreten wird. Auf eine solche prakritische Form, aber mit *i* in der ersten Silbe, geht der heutige Name des zweitgrößten Flusses des Dekhan, Kistna, zurück, der im Sanskrit Kṛṣṇā lautet. Merkwürdig ist, daß das Stromgebiet der Kṛṣṇā bis auf ihre Quellregion in dravidischem Sprachgebiet liegt und dennoch sie sowohl wie die westlichen[2]) Nebenflüsse sanskritische Namen führen, selbst der große rechte Nebenfluß, die Tungabhadrā, die weit von arischem Sprachgebiet entfernt ist. Es haben also wohl einst an diesen Flußläufen arische Ansiedler, Verwandte der Marāṭhen, gesessen, die dann im Laufe der Zeit die Sprache der Autochthonen angenommen haben. Nur die sanskritischen Flußnamen haben sich erhalten. In dem Prakrit bzw. der Deśabhāṣā jener Arier hieß die Kṛṣṇā wahrscheinlich **Kisana,* das über **Kis'na* zu Kistna geworden ist. Ob bei dem Einschub des *t* zwischen *s* und *n* dravidische Sprechweise wirksam war, entzieht sich meiner Beurteilung.

Wir haben die Ersetzung von sanskritischem *ṣṇ* durch *ṭṭh* im Mittelindischen bei zwei Eigennamen feststellen und befriedigend erklären können. Einen dritten Fall, der etwas anders liegt, habe ich in demselben Apabhraṃśa Mahāpurāṇa (84 2, 10) gefunden, nämlich *tiṭṭha* = *tṛṣṇā* statt *taṇhā*, der sonst im Prakrit und Apabhraṃśa üblichen Form. Es handelt sich an der betreffenden Stelle[3]) um das Grundübel, die eigentliche Wurzel des Saṃsāra. Nun liegt es nahe zu vermuten, daß für einen dogmatisch so wichtigen Begriff Prediger oder religiöse Lehrer in der Volkssprache den hergebrachten Sanskrit-Terminus oft genug anwandten, so daß er sich auch beim Volke einbürgern konnte, natürlich in pseudosanskritischer Form, also **tṛṣṭā,* das zu *tiṭṭha* prakritisiert wurde. Diese Form *tiṭṭha* fand

[1]) A. Stein Kalhaṇa's Chronicle of Kashmīr, VII 568.

[2]) Weiter im Osten sind die Namen der Nebenflüsse dravidisch.

[3]) Vasiṭṭha | dūrujjhiya-dūsaha-duṭṭha-tiṭṭha.

einen Halt im Sprachbewußtsein durch Anschluß an andere Ableitungen von der Wz. *tṛṣ* im Apabhraṃśa wie *tisi*, *tisāiya*, *tisiya* nach Analogie von *dīsai*, *diṭṭhi*; *paisaï*, *païṭṭha* usw. Wenn ich *tiṭṭha* auch nur einmal belegen kann, so muß es doch ein gebräuchliches Wort gewesen sein. Denn bei Puṣpadanta findet sich auch einmal (88 12, 6) das davon abgeleitete Adjektiv *tiṭṭhālua*. Im Sanskrit würde **tṛṣṇālu* entsprechen, das aber ungebräuchlich gewesen zu sein scheint — im P.W. fehlt es; darum kann darauf *tiṭṭhālua* nicht zurückgehen, sondern muß nach Analogie der nicht seltenen Apabhraṃśa-Adjektive auf *ālua* zu *tiṭṭha* neu gebildet worden sein.

Die im vorhergehenden behandelten Fälle verraten die Neigung des Volkes, Sanskritwörter zu gebrauchen, was als 'vornehm' gelten mochte, ebenso wie bei uns der einstige Mißbrauch fremdsprachlicher Wörter. Diese Vorliebe für Sanskritwörter muß im Mittelalter eine ziemliche Verbreitung gehabt haben. Darauf dürfte die Tatsache zurückzuführen sein, daß viele neuindische Wörter nicht Fortsetzer alter Prakritwörter sind, sondern erst spät aus dem Sanskrit übernommen und mehr oder weniger lautlich umgestaltet worden sind. Diese späten Anleihen aus dem Sanskrit ganz den Gelehrten und Literaten zur Last zu legen, geht wohl nicht an; volkstümliche Neigung und Mode werden dabei eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben.

Bonn, Hermann Jacobi.
Niebuhrstraße 59.

Ueber unregelmässige passiva im Prâkṛit.

In dem für anfänger bestimmten abriss der Prâkṛitgrammatik, welchen ich einer im druck befindlichen auswahl von Prâkṛiterzählungen beigegeben habe, habe ich meine ansichten über einige punkte nur kurz ausgesprochen, ohne die gründe zu entwickeln, welche mich bewogen haben, die erklärungen meiner vorgänger zu verwerfen. Ich will daher hier meine abweichenden

ansichten über einen interessanten gegenstand, die lehre vom passiv, eingehender begründen.

Das sanskritische passiv, gebildet durch antritt von *ya* an die schwache wurzel, hat sich schon im Pâli in zwiefacher weise entwickelt, indem nämlich entweder die sanskritische form nach den allgemeinen lautgesetzen des Pâli umgestaltet wurde, z. b. *gammate* = *gamyate*, *vuccate* = *ucyate*, *vuyhate* = *uhyate*, oder das *ya* sich zu *iya* resp. *îya* spaltete, welches sich als passivcharakter mit fast allen verbalstämmen verbinden kann, z. b. *gacchîyate*. Aus der letzteren bildungsweise ist das regelmässige passiv im Prâkṛit entstanden, z. b. *jâṇijjai* in der Mâhârâshṭrî, *jâṇîadi* in der Çaurasenî. Die lautgesetzlichen fortsetzer des sanskritischen passivs sind aber nicht verdrängt. Folgende sind die wichtigsten typen: *najjai* = *jñâyate*, *nijjai* = *nîyate*, *sakkai* = *çakyate*, *muccai* = *mucyate*, *bhujjai* = *bhujyate*, *bhaṇṇai* = *bhaṇyate*, *chijjai* = *chidyate*, *bujjhai* = *budhyate*, *samappai* = *samâpyate*, *ârabbhai* = *ârabhyate*, *gammai* = *gamyate*, *dîsai* = *dṛiçyate*, *ḍajjhai* = *dahyate*. Aber schon die formen *kîrai* = *kriyate*, *tîrai* = *tîryate*, *jîrai* = *jîryate* sind nicht mehr nur lautgesetzlich umgestaltete ursprüngliche formen. Denn *tîryate* hätte gesetzmässig **tîriai* oder **tijjai* werden müssen, wie *sûrya* zu *sûria* und *sujja* geworden ist. Dasselbe gilt von *jîrai*. Bei *kîrai* und *hîrai* müssen wir von einer form *karyate* (wohl für *kâryate*) ausgehen, die im Pâli erhalten und im Prâkṛit *kajjai*[1]) ergeben hat. *karyate* wird nun aber im Pâli auch zu *kayirate* und dies hätte im Prâkṛit **kerai* geben müssen, wie *âçcarya(ka)* *accheraa*. Die lautgesetzlich notwendigen formen **kerai*, **herai*, **tîriai* und **jîriai* sind nun wahrscheinlich durch gegenseitige ausgleichung ihrer differenzen und unter der einwirkung von *dîsai*, einer sehr häufigen form, zu *kîrai*, *hîrai*, *tîrai* und *jîrai* geworden.

Die unregelmässigkeiten der eben besprochenen formen sind aber gering anzuschlagen gegenüber der wunderlichkeit anderer passiva, z. b. *sippai* √*sic*, *juppai* √*yuj*, *âḍhappai* √*rabh*, *rubbhai* √*rudh*, *libbhai* √*lih*, *jippai* und *jivvai* √*ji*, *summai* und *suvvai* √*çru*, *navvai* √*jñâ*. Alle diese passiva haben das gemeinschaftliche, dass im wurzelauslaut doppelter labial

[1]) Das ebenfalls vorhandene *kijjai* geht wohl auf sanskr. *kriyate* zurück.

erscheint. Zu ihrer erklärung ist gesagt worden[1]), dass der laut *y*, »ehe er im Prâkṛit verschwand, seine natur wesentlich geändert haben muss«. Angenommen auch, dass *y* zu *v* geworden sei[2]), so liessen sich formen wie *sippai, juppai, âḍhappai* noch immer nicht erklären. Und ferner, wenn diese formen allein durch wirkung uns noch dunkler lautgesetze entstanden sind, warum beschränkte sich der wirkungskreis dieser lautgesetze auf die passiva, und weisen die anderen worte, nomina etc., keine spur derselben auf? Die wirkung von lautgesetzen kann wohl durch die bedeutung des wortes, seine grammatische function etc., paralysirt, nicht aber hervorgerufen werden. Die allgemeingültigen lautgesetze für das *y* sind nun aber sehr einfach, sie lassen sich folgendermassen aussprechen. *y* assimilirt sich vorhergehendem consonanten[3]), wobei dentale explosivae vorher in die entsprechenden palatale übergehen; *ry* wird zu *jj*, *hy* zu *jjh*. Nach vocalen fällt *y* entweder aus oder wird namentlich nach langen vocalen zu *jj*.

Eine weitere schwierigkeit für die lautgesetzliche erklärung dieser formen bereitet der umstand, dass einige dieser formen gar nicht einmal passiva sind. So ist *siṃpai* ein unzweifelhaftes activ, wenn wir auch von *juppai* und *pahuppai* zur not gelten lassen könnten, dass ihre active bedeutung aus einer ursprünglichen passiven (*yujyate* es geziemt sich), oder dass die betreffende form aus einem activ nach der sanskr. 4. classe, wo also ebenfalls *ya* war, hervorgegangen sei. Ein activ *siṃpai* lässt sich nur aus dem passiv *sippai* so erklären, dass es nach dem vorbilde von *liṃpai, lippai* gebildet sei. Damit betreten wir den boden der analogie.

Einige dieser passiva erhalten dadurch das ansehn einer gewissen ursprünglichkeit, dass aus ihnen partic. p. p., absol.,

[1]) S. Goldschmidt ZDMG. 29, 494.

[2]) Für das Prâkṛit weiss ich nur zwei fälle, wo dieser lautwandel stattfindet, nämlich *pajjava* = *paryâya* und *tâvattîsa* = *trayastriṃçat*. Auf einen so überaus seltenen lautwandel darf man aber nicht die erklärung einer ganzen categorie von formen basiren. Im Pâli ist dieser lautwandel häufiger, cf. Kuhn, Beitr. z. Pâligr. 42 flg. Trotzdem finden sich aber im Pâli die in rede stehenden passivformen nicht vor.

[3]) Nach einem allgemeineren gesetze kann die consonantengruppe auf einen consonanten reducirt werden, wenn der vorhergehende vocal verlängert wird, z. b. *dṛiçyate*, **dissai, dîsai*.

gerund. und infin. gebildet zu sein scheinen, z. b. *nihippai, nihitta*. Da nun aber diese passiva erst auf dem boden des Prâkṛit entstanden sind — mit ausnahme von *gheppati* hat auch das Pâli nichts ähnliches aufzuweisen — so kann *nihitta* nicht aus **nihipta* durch synthese von *ta* mit *nihip* und nachträgliche wirkung der lautgesetze entstanden sein, sondern nur nach dem vorbilde von *lippai litta* etc. Hier müssen wir also wieder die analogie zu hülfe rufen. Stellt man die gleichung auf: *nihippai* : *nihitta* = *lippai* : *litta*, so ist auch a priori die umgestellte richtig, nämlich *nihitta* : *nihippai* = *litta* : *lippai*, d. h. aus der mathematik in die linguistik übertragen: *nihippai* kann ebensowohl zu *nihitta* nach einer bestehenden analogie gebildet sein, als umgekehrt *nihitta* zu *nihippai*. Es kommt also bei dieser untersuchung darauf an, festzustellen, von welcher form ausgehend und nach welcher analogie die neubildung vor sich ging. Wir thun dies, indem wir die räthselhaften passiva (und activa) nach dem wurzelauslaut in vier classen eingeteilt nunmehr ins auge fassen.

Formen auf *pp* sind *sippai* √*sic, juppai* √*yuj* act., *jippai* √*ji, nihippai ni* √*dhâ, pahuppai* act. *pra* √*bhû, vâhippai vyâ* √*hṛi, âḍhappai â* √*rabh, gheppai* √*grah*. Zu diesen passiven finden sich partic. perf. pass. auf *tt sitta* etc., nur zu *gheppai* kommt das part. **ghetta* nicht vor, dagegen *ghettûṇa* und *ghettavva*.

Von alten passiven finden sich *suppai (suvai sutta* √*svap), samappai (samatta sam* √*âp), khippai (khivai* √*kship), dippai palippai (ditta palitta* √*dîp), luppai luṃpai (lutta* √*lup), lippai liṃpai (litta* √*lip)*.

Nach diesen ursprünglichen formen wurden zu *sitta* und *jutta* die passiva *sippai* und *juppai* (wenn dies gleich *yujyate* »es ist passend« ist) gebildet[1]). Wir können die proportionen aufstellen: *sutta* : *suppai* = *sitta* : *sippai* = *jutta* : *juppai*.

Zu *sitta sippai* wurde ein neues activ *siṃpai* gebildet nach der analogie von *luṃpai luppai, muṃcai muccai, araṃbhai arabbhai* etc., welche lautgesetzlich richtige fortsetzer alter formen sind. Auf dieselbe weise könnte ein activ **juṃpai* entstanden sein. Dasselbe findet sich nicht im Prâkṛit, wohl aber

[1]) Die verbindung von *siñcai*, der gewöhnlichen form, mit *sitta* wurde dadurch gelockert, dass zwei ähnliche verba *muñcai* und *luñcai* im part. *kk* statt *tt* haben: *mukka* und *lukka*.

im Marâthî *jumpaṇem* »to yoke«. Vielleicht ist in ähnlicher weise das Hindî *campaṭ honâ* »to disappear« aus dem Prâkṛit *catta* = *tyakta* zu erklären.

pahuppai (activisch) ist eine neubildung zu *pahutta* = *prabhûta*. *pahutta* ist eine lautgesetzlich mögliche nebenform für **pahûta*. Etwas anders verhält es sich mit *jitta (jita), nihitta (nihita), vâhitta (vyâhṛita)*, welche den ausgang für die passiva *jippai, nihippai, vâhippai* bilden. Die verdoppelung des *t* im participium fand statt, um es vor gänzlichem ausfall zu schützen. Dass *nihitta, vâhitta* einem *nihia, vâhia* vorgezogen wurden, mag auch darin seinen grund haben, dass letztere formen wie participia zu *nih* und *vâh* ausgesehen haben würden. Für *jitta* fällt aber ein solcher grund weg.

Eine andere erklärung verlangen *âḍhappai* und *viḍhappai*. Diese sind nämlich nicht aus den partic. *âḍhatta* und *viḍhatta* entstanden, weil *âraddha* nur **âḍhadda* hätte geben können. Wir müssten denn annehmen, dass **âḍhadda* zu *âḍhatta* geworden sei, weil es sonst keine participia auf *dd* gab. Es liegt aber näher, von dem activ *âḍhavai, viḍhavai* auszugehen, die wirklich vorhanden sind, und deren *v* (zwischen vocalen statt *b*) aus *bh* entstanden ist durch übertragung der aspiration auf den vorhergehenden consonanten. Diese activa sind also lautgesetzlich zulässige fortsetzer von *ârabhate, virabhate*. Nun haben wir die gleichung *suvai* : *sutta* : *suppai* = *âḍhavai* : *âḍhatta* : *âḍhappai* = *viḍhavai* : *viḍhatta* : *viḍhappai*.

Es erübrigt das vielbesprochene *gheppai*, die einzige aller dieser auffälligen passivformen, welche schon im Pâli vorkommt[1]). Bisher ging man bei erklärungsversuchen von der wurzelform *grabh* aus. Wenn aber *gheppati* auf prâkṛitischem boden erwachsen ist, muss man von der prâkṛitischen wurzelform *gah* ausgehen. Ich schlage folgende erklärung vor. Aus *gahitvâna, gahitavya* wurde **ghetvâna, *ghetavya* wie aus *duhitṛi dhîtâ* neben *duhiyâ, dohittî*. Aus **ghetvâna* konnte einerseits *gheûṇa* (Var. 4, 23), daher die verbalform *ghe* im Marâthî, anderseits *ghettûṇa* werden. Zu *ghettûṇa, ghettuṃ, ghettavva* wurde das passiv *gheppai* gebildet. Nach dieser auffassung erklärt sich also der vocal in *ghe* als durch einfluss des *i* auf das *a* von

1) Bei Childers PD. s. v. ist es nur bei den grammatikern nachgewiesen. Nach Pischel, Beitr. z. vergl. spr. VIII 148 sind die angaben Kaccâyana's so aufzufassen, dass *gheppati* passiv zu *gaṇhâti* ist.

gahi entstanden, ferner die neue »wurzel« *ghe*. Aber solange das wirkliche vorkommen des verbum *gheppati* mit den zugehörigen formen in der Pâliliteratur nicht nachgewiesen ist, kann ich selbst meine erklärung nur als eine vorläufige hinstellen.

Die zweite classe von seltsamen passiv- (und activ-) formen hat den charakter *bbh*. Es sind vier passiva: *dubbhai* √*duh*, *rubbhai* √*ruh*, *libbhai* √*lih*, *vubbhai* √*vah*. Regelrechte fortsetzer alter passiva sind: *labbhai* √*labh*, *ârabbhai* √*rabh* mit den participien *laddha* und *âraddha*. Darnach ergeben sich die gleichungen: *labbhai* : *laddha* = *ârabbhai* : *âraddha* = *dubbhai* : *duddha* = *rubbhai* : *ruddha*. Mit anderen worten: *dubbhai*[1]) und *rubbhai* sind analogiebildungen zu *duddha* und *ruddha* nach älteren mustern. Zu *rubbhai* wurde das präsens *rumbhai*[2]) gebildet in derselben weise wie *simpai* zu *sippai*. Die formen *libbhai* und *vubbhai* sind nicht aus den regelmässigen participien zu erklären, sondern aus den activen *lihai, vahai* nach der analogie von *lahai, labbhai* und *khuhai, khubbhai*. Dass das präsens activi anstoss zu neubildungen gab, beweist das interessante *lajjhai* statt des lautgesetzlich richtigen *labbhai*. Es ist nach der analogie von *ḍajjhai* zu *ḍahai, lijjhai* zu *lihai* gebildet.

Die dritte classe umfasst die passiva *hammai* √*han*, *khammai* √*khan*, *cimmai* √*ci*, *summai* √*çru*, *jammai* √*jan*. Ein altes passiv auf *mm* ist *gammai* zum activ *gacchai*. Wie es zur bildung von *hammai* und *khammai* veranlassung gab, zeigen folgende gleichungen: *gammai* : *gantûna* : *gantavva* : *gaa* = *hammai* : *hantûṇa* : *hantavva* : *haa* = *khammai* : *khantûṇa* : *(khantavva)* : *khaa*. Hier konnte das vorbild von *gammai* um so leichter einwirken, als das activ *gacchai* formell dem passiv ferner steht und dies verbum eins der gebräuchlichsten ist. Der bildungsreihe *haṇai haa hammai, khaṇai khaa khammai* schlossen sich an *ciṇai cia cimmai, suṇai sua summai*. Jedoch kommen neben *cimmai* und *summai* ebenfalls vor *civvai* und *suvvai*. Auf *bhaṇai*, welches das passiv *bhaṇṇai*, also streng nach den lautgesetzen, bildet, wirkten die angeführten analogien nicht ein, weil alle übrigen formen anders gebildet werden: *bhaṇia bhaṇiûṇa bhaṇiyavva*. Dagegen fügte sich *jaṇai* der analogie

1) Fortgesetzt in Marâthi *dubh-ṇem* to yield milk on being milked. Neben *rubbhai* kommt auch *rujjhai* vor.

2) Vergl. Sindhi *rumbhio* Trumpp, Grammar 276.

von *haṇai* etc., wahrscheinlich weil hier das partic. ähnlich gebildet wird: *jâa;* das passiv kann also *jammai* lauten.

Bei den bisher besprochenen passivneubildungen sahen wir, dass der anstoss dazu häufig von dem verbum infinitum ausgeht, dem part. p. p., dem absol., dem gerund. und dem infinitiv. Es ist dies natürlich, da im Prâkṛit das verbum finitum schon von dem verbum infinitum zurückgedrängt zu werden beginnt. Im Pâli dagegen überwiegt noch das verbum finitum. Daher finden wir im Pâli auch keine der besprochenen neubildungen mit ausnahme des einzigen *gheppati.* Dieser umstand scheint mir sehr zu gunsten meiner aufstellungen zu sprechen.

Wir kommen zur letzten classe von eigenartigen passivbildungen: *suvvai, huvvai, thuvvai, luvvai, dhuvvai; civvai, jivvai.* Alle bilden das activ mit *ṇ suṇai* etc., das part. p. p. mit kurzem vocal *sua* etc., das absol. mit guṇa des wurzelvocals *soûṇa, jeûṇa* etc. Im Pâli haben diese passiva langen vocal *sûyati, jîyati* etc., woraus im Prâkṛit **sujjai, *jijjai* oder **sûai, *jîai* werden konnte. Betrachten wir zunächst die verba mit wurzelhaftem *u,* welche die mehrheit der in betracht kommenden fälle ausmachen, so lässt sich bei ihnen die entstehung von *suvvai* etc. begreifen. In **sûai* entwickelte sich nämlich aus dem *û* zur vermeidung des hiatus ein *v,* wie aus *ruai* und *roai* nach ausfall des *d* von *rudate* und *rodati* geworden ist *ruvai* und *rovai*[1]), und ähnlich aus **thoa* und **oâsai,* nachdem in *sthoka, avakâçati* das *k* ausgefallen war, *thova* und *ovâsai.* So entstanden zunächst die passiva **sûvai* etc., deren wandel in *suvvai* etc., welche nach dem quantitätsgesetz des Prâkṛit gleichwertig sind, wahrscheinlich durch den umstand veranlasst wurde, dass die meisten passiva doppelten consonanten im innern des stammes haben. Nachdem so der typus *suṇai sua soûṇa suvvai* festigkeit gewonnen, zwang er *jiṇai jia jeûṇa* und *ciṇai cia ceûṇa* zur bildung der analogen passiva *jivvai* und *civvai.* Weiter erstreckte sich die analogie auf den, wegen des langen vocals im part. nicht ganz analogen fall *nâa nâûṇa* und veranlasste die bildung von *navvai* neben dem gewöhnlichen und regelrechten *najjai.*

Das resultat unserer untersuchung ist also, dass die eigentümlichen passiva nicht durch dem passivum eigentümliche

[1]) So findet sich auch *palovei* neben *paloei* etc.

lautgesetze, sondern durch die wirkung der analogie wirklicher fortsetzer ursprünglicher passiva ins dasein gerufen sind. Dieser vorgang ist in der lage der dinge wohl begründet. Denn im Prâkṛit war das verständnis für die ursprüngliche bildung des passivs wegen der lautgesetzlich eingetretenen assimilationen verschwunden. Die erhaltenen passiva traten nun mit anderen formen desselben verbums, deren bildung ebenso vom standpunkte des Prâkṛit unverständlich war, zu einer reihe zusammen, z. b. *gacchai gaa gantuṃ gammai.* Aehnliche reihen traten in verbindung und stützten sich gegenseitig durch ihre analogie. Waren aber zwei sonst ähnliche reihen in einem punkte ungleich, so wurde die ungleichheit ausgeglichen, wie z. b. *haṇṇai* (Pâli *haññati*) wegen der analogie dem allgemein üblichen *hammai* weichen musste. Je grösser die anzahl der analogen formen in zwei reihen war, um so grössere festigkeit gewann die nach der analogie neugebildete form. So ist *hammai* allein üblich, weil es hervorgegangen ist durch die analogie der formen *haa hantuṃ hantûṇa hantavva* mit *gaa* etc., während *summai,* welches sich nur auf die analogie von *suṇai sua* zu *haṇai haa* stützte, seltner ist als das lautgesetzlich richtige *suvvai.* Es ist endlich auch natürlich, dass mehrere analogiebildungen entstehen konnten, je nachdem diese oder jene verbalformen zum anschluss an die eine oder die andere reihe drängten, wie wir dies im vorhergehenden mehrfach bestätigt fanden.

Münster i. W., 20. juni 1885.

Hermann Jacobi.

adhunā́.

Der form nach lässt sich *adhunā́* „jetzt“, (vom Śatap. Br. abwärts belegt) als ein alter noch mit tieftonigem suffix gebildeter instrumental von *ádhvan* „weg“ erklären. Der instrumental wird ja vielfach zur bildung von adverbien gebraucht, auch von zeitadverbien, z. b. *divā, aktubhis, kṣaṇena, kālena, cireṇa* etc. Als ursprüngliche bedeutung müssten wir etwa „unterwegs“ ansetzen und der übergang derselben in die historisch allein belegbare von „jetzt“[1]) ist das, was meine erklärung noch als problematisch erscheinen lässt. Nun sei einerseits darauf hingewiesen, dass zeitadverbia in vielen sprachen metaphorisch von ortsbezeichnungen hergeleitet werden wie lat. *ilico*, deutsch *auf der stelle*, sanskr. *sapadi* sofort, *yugapad* gleichzeitig, *ekapade* plötzlich etc., anderseits sei daran erinnert, dass grade der begriff von weg sich zur bildung von adverbien eignet, vergl. unser „allerwege, eineweg“, spanisch *todavia* noch, und die lateinischen mit *ter* = *iter* gebildeten adverbien. Für das indische bewusstsein war aber die vorstellung von zeit eng mit der von weg verbunden; das erhellt noch daraus, wie sich primitive denker das verhältnis von vergangenheit, gegenwart und zukunft eines dinges zurechtlegten: der zustand eines dinges verlässt den *anāgata adhvan* und betritt den *vartamāna adhvan*, um dann auf den *atīta adhvan* zu geraten (Yogasūtra u. Comm. III 16. IV 12). In der sprache dieser primitiven denker, die wohl nur eine viel gebrauchte metapher als philosophische erklärung verwandten, würde man also „jetzt“ mit *vartamānena adhvanā* wiedergeben können. Man sieht also, auf welchem wege die gemeine sprache zu ihrem *adhunā́* kommen konnte; sie benutzte dieselbe metapher zur bildung eines adverbiums, das aber ausschliesslich der gegenwart galt, von der jene wohl auch ursprünglich entlehnt war.

adhunā́ könnte die ursprüngliche betonung der endung bewahrt haben; wahrscheinlicher aber ist, dass der nach massgabe von *ádhvan* anzusetzende ursprünglich barytonirte

[1]) Vergleiche unser „im gange“, das allerdings nicht in adverbiellem gebrauche ist.

instrumentalis **ádhunā* in adverbialer verwendung oxytonirt worden ist.[1])

Ist meine deutung von *adhunā́* richtig, so tritt dieses wort als weiterer beleg neben *maghonā* für die form *un* des suffixes *van* auf indischem boden ein.

Nachschrift. Mein kollege Dr. Solmsen macht mich darauf aufmerksam, dass schon prof. Brugmann, Morph. Unt. II 190 obige etymologie vorgeschlagen hat; daselbst heisst es: „ist nicht auch aind. *adhunā́* „jetzt“ als *adhun-ā́* ein alter instrum. von *ádhvan-* „weg, reise; zeit“. Brugmann hat seine vermutung im grundriss nicht aufrecht erhalten; so mag es erlaubt sein, hier die aufmerksamkeit aufs neue darauf zu lenken.

Bonn, 13. märz 1896.

H. Jacobi.

---

[1]) Vergl. J. Schmidt im festgruss an O. v. Böhtlingk s. 104; Whitney Ind. Gramm. § 1112, e.

मयूरव्यंसक

Von

Hermann Jacobi.

J. Hertel hat oben S. 113ff. mit Berufung auf मयूरव्यंसक, das bedeuten soll: „einer der einen Pfau vortäuscht“, wahrscheinlich zu machen versucht, daß die bekannte Fabel von der Krähe, die sich mit Pfauenfedern schmückt, Phaedrus I, 3, in wesentlich gleicher Fassung bereits im 4. Jahrh. v. Chr. in Indien bekannt gewesen sei, und R. Schmidt stimmt Hertel's Deutung von मयूरव्यंसक bei (ebendaselbst S. 119). Mir scheint Hertel's Versuch verfehlt. Meine Gründe sollen folgende Zeilen darlegen.

Ruyyaka[1]) bespricht, Alaṃkārasarvasva p. 200, die beiden möglichen Auflösungen von Komposita wie वक्त्रचन्द्र nämlich 1. als वक्त्रं चन्द्र इव d. h. als *upamāsamāsa* nach Pāṇ. II, 1, 56 (उपमितं व्याघ्रादिभिः सामान्याप्रयोगे) und 2. als वक्त्रमेव चन्द्रः d. h. als *rūpakasamāsa* nach Pāṇ. II, 1, 72 (मयूरव्यंसकादयश्च). Da Pāṇini letztere Art der Komposition nicht ausdrücklich lehrt, so mußte für sie, nachdem sie durch die Dichtersprache Kurs bekommen hatte, das erwähnte Sūtra bez. der damit gemeinte Gaṇa, die Berechtigung hergeben: eine Verlegenheitsausflucht[2]). Denn jener Gaṇa ist eine Zusammenstellung unregelmäßiger, höchst sonderbarer und interessanter Komposita, von denen n u r मयूरव्यसक und छात्र-व्यंसक (im Gaṇaratnamahodadhi 2, 115 noch छत्रव्यंसक) sich so auflösen lassen, wie Ruyyaka es will.

Ob nun seine Erklärung zulässig ist oder nicht, jedenfalls haben andere Poetiker sie angenommen, unter diesen auch, worauf es hier besonders ankommt, H e m a c a n d r a. Denn in seinem

1) Anfang des 12. Jahrh.

2) Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa IV, 27 (p. 353 NSP.) versucht auch eine andere Erklärung, die aber vor den Augen der Grammatiker nicht Gnade gefunden zu haben scheint.

Kommentar zu seinem Kāvyānuśāsana p. 250 erklärt er प्रेमलतिका als प्रेमैव लतिका, und fügt hinzu मयूरव्यंसकादित्वादेवशब्दलोपी समासः. Wenn er also in der von Hertel angezogenen Strophe Pariśiṣṭaparvan III, 78, sagt:

श्रावकवन्दनेनाथ जिनदासमवन्दत ।
मयूरव्यंसकत्वेन श्रावकत्वं स दर्शयन् ॥

so müssen wir annehmen, daß er auch hier an keine andere Auflösung des Wortes als मयूर एव व्यंसकः gedacht habe.

Doch die Frage ist: was bedeutet मयूरव्यंसक eigentlich? Eine befriedigende Erklärung gibt Vardhamāna (1140 n. Chr.) im Kommentar zu Gaṇaratnamahodadhi 2, 115. Nachdem er zuerst व्यंसक als विगता अंसा यस्य erklärt und demgemäß eine offenbar erdichtete[1]) Deutung unseres Wortes gegeben hat, fährt er fort: यद्वा । व्यंसयति छलयतीति व्यंसकः । स चासौ स च यो लुब्धकानां मयूरो गृहीतशिखो ऽन्यान्मयूरांश्छलयति वञ्चयति; स विप्रलम्भक उच्यते । „Oder: Ein Betrüger = ein abgerichteter Pfau der Jäger, der andere Pfauen betrügt; so nennt man einen Betrüger“. Danach wäre also ursprünglich मयूरव्यंसक ein zahmer Pfau, dessen sich die Jäger bedienten, um wilde Pfauen einzufangen, ähnlich wie es ja auch unsere Taubenliebhaber beim Taubenfang machen. Das Wort ist offenbar volkstümlicher Prägung; daher die Unregelmäßigkeit seiner Zusammensetzung. Der als Lockvogel dienende Pfau wurde das Sinnbild besonders niederträchtiger Betrüger, da er ja das Vertrauen von seinesgleichen mißbraucht, um sie in Knechtschaft zu bringen; und मयूरव्यंसक bezeichnet daher, wie Vardhamāna angibt, einen B e t r ü g e r. Das war schon zu Patañjali's Zeit der Fall; denn er sagt, च in jenem Sūtra (II, 1, 72) bedeute एव, d. h. die in dem Gaṇa genannten Wörter seien nur in der gegebenen Form zulässig, nicht aber als Glieder von Komposita; weshalb man परमो मयूरव्यंसक sagen müsse, (und nicht etwa परममयूर°). Daraus ersieht man, daß Patañjali unser Wort in ü b e r t r a g e n e r Bedeutung, etwa „Betrüger“, kannte; denn nur dann scheint das Attribut „höchster“ (ärgster) überhaupt anwendbar. In dieser übertragenen Bedeutung hat es offenbar Hemacandra in dem oben zitierten Verse gebraucht, und hat man daher nicht

1) Dieselbe Erklärungsweise ist bei *chattravyaṃsaka* und *chāttravyaṃsaka* ganz unmöglich und wird daher von Vardhamāna auch gar nicht versucht.

nötig mit Hertel anzunehmen, „daß Hemacandra die Fabel (von der Krähe, die sich mit Pfauenfedern schmückt) in einer ursprünglicheren Fassung kannte, als sie in den beiden buddhistischen Rezensionen vorliegt“.

Ich ziehe das Fazit aus vorstehender Darlegung. Die von Vardhamāna überlieferte Erklärung von **मयूरव्यंसक**, die sich mit der Auffassung Ruyyaka's und anderer Poetiker von der Auflösung dieses Kompositums aufs Beste verträgt, ist durchaus einleuchtend und ungezwungen; sie macht Hertel's Erklärungsversuch, wonach jenes Wort aus einer uralten Fabel stammen soll, überflüssig und unwahrscheinlich.

MISCELLANEOUS COMMUNICATIONS

ARTHAMĀTEVA

In the October number of this Journal, p. 1192, Mr. Berriedale Keith criticizes Dr. Hertel's rendering *arthamāteva* (Pariśiṣṭa Parva, ii, 317) "like the mother of Artha" (i.e. Artha, son of Dharma and Buddhi, according to a fanciful account of the sixteen (allegorical) daughters of Dakṣa in the Bhāgavata Purāṇa, iv, 1. 48 ff.), and he tries to remove the objection Dr. Hertel advances to Böhtlingk's rendering "eine Mutter mit zutreffendem Namen", viz. that the following *iva* renders it impossible.

I think Dr. Hertel is on the right track in interpreting *arthamātā* allegorically, but he is wrong in referring to the Bhāgavata Purāṇa. For it is highly improbable that Hemacandra should have studied that sectarian work of the Bhāgavatas, even if it was already in existence at his time; and an allusion to details related in it would most certainly have been lost on his readers, Jaina monks or laymen. Hemacandra's allegory becomes intelligible by reference to the Upamitibhavaprapañcā Kathā, which has always been very popular with the Jainas, as is evidenced by the number of paraphrases and compendia of this work.[1]

The phrase in question (*arthamāteva*) occurs in the tale of Maheśvaradatta, ii, 315 ff. His father was Samudra: *ajātatṛptir vitteṣu samudra iva vāriṣu.* The next verse runs thus: *māyāprapañcabahulā Bahulā nāma tasya ca | arthamāteva mātā 'bhūd ajātavipulāśayā* ||

[1] See Ambrogio Ballini, "Contributo allo studio della Upamitibhavaprapañcā Kathā di Siddharṣi": Reale Academia dei Lincei, Roma, 1907, p. 80 ff.

Now Samudra and Bahulā, under the slightly different forms Sāgara and Bahulikā, occur as the names of allegorical persons playing an important part in the Upamitibhavaprapañcā Kathā. In the fifth Prastāva, which relates the adventures of the Worldly Man (Saṃsārijīva) in his birth as Vāmadeva, Māyā (Deceit) and her brother Steya (Theft) are his "internal" companions, who lead him into all sorts of mischief. Māyā is usually called here Bahulikā; on p. 730 of my edition in the *Bibliotheca Indica* we read: *Māye 'ti suprasiddhā 'pi janaiś caritarañjitaiḥ | iyaṃ Bahulikā tāta priyanāmnā 'bhidhīyate* ||. On p. 1060 Bahulikā says that Sāgara is never, even for a moment, without her. Sāgara is the personification of Covetousness, of the inordinate love of money; in the sixth Prastāva he is introduced as the "internal" companion and corrupter of the Worldly Man in his birth as Dhanaśekhara (see p. 860 ff.).

Sāgara and Bahulikā are therefore names of typical personifications of vices well known to all Jain readers. When both are brought into close connexion and, besides, indications of their characters are given, as is done in Hemacandra's verses, they could not fail to awake in the Jain reader recollections from the Upamitibhavaprapañcā Kathā, just as the mention of names and persons occurring in the *Pilgrim's Progress* would similarly impress an English reader. But Hemacandra has added one particular. For according to Siddharṣi, Bahulikā, Deceit, is but the inseparable companion of the Desire of Gain; according to Hemacandra she is also the Mother of Gain—naturally, since money is frequently made by dishonest means. A word like *arthamātā* was necessary in Hemacandra's simile in order to distinguish the *upamāna*; for the name Bahulā, just as well as the other attributes, apply both to the *upamāna* and *upameya*: they are the *tertium comparationis* in this artificial simile. The verse must

therefore be translated as follows: "Bahulā by name, fertile in all kinds of deceit, and destitute of noble thoughts, like the mother of gain, was his mother."

HERMANN JACOBI.

CORRESPONDENCE AND MISCELLANEA.

ON TALAPRAHÂRI.

(By Professor H. JACOBI, Münster, Westphalia).

Treating of the forged Châlukya inscription, published in the *Ind. Ant.* vol. VIII. p. 94 sqq., Mr. Lewis Rice happily identifies its author Vîra Noṇamba, surnamed Ari-Râya-Mastaka Talaprahâri, with the Sthira Gambhîra Noḷamba, who was named Vîra Talaprahâri for the valour he displayed in defending his chief queen Srî Dêvî, as is mentioned in the Châlukya and Koysala inscription at Heggere.

Now in the *Vîracharitra*, an epic poem of Ananta, treating of the wars between Śâlivâhana and Vikrama, and between their sons Śaktikumâra and Bemba[1]—Talaprahâri is one of the most famous of Śâlivâhana's fifty champions. He was the son of the Sun and the Moon, and killed the 300,000 sons of Svarbhânu (Râhu) to revenge his parents, but was, in return, swallowed by Siṁhikâ, Râhu's mother, from whose belly he was extracted, by Śâlivâhana. Thenceforth he serves Śâlivâhana and Śaktikumâra.

It is interesting to learn from the abovementioned inscriptions that the name of this Indian Hercules was turned into an honorary title for valiant warriors, and that, consequently, the epic cycle of Vikrama, Śâlivâhana and their sons, etc. was generally known in the 11th and 12th centuries of our era. Another proof of the correctness of the latter assertion is the fact that two knights of Vikrama, Chandraketu and Vyâghrabala, who play a part in the epic poem of Ananta, are also mentioned by Bâṇa and Somadeva respectively (*Ind. Stud.* XIV. 121, 130). The popularity which the epic cycle in question seems to have enjoyed in old times, would make it worth while to search for earlier mention of it than Ananta's modern work.

Münster, 7th June 1879.

[1] A detailed abstract of this poem I have given in the *Indische Studien*, XIV. 97 sqq.

MISCELLANEA.

ON SULASÂ.

To the Editor of the "Indian Antiquary."

In my translation of the Kuḍâ Inscriptions (*Ind. Ant.* VII. 254) I have identified Sulasâ, in the name Sulasadata, with the modern Tulsî the Prâkṛit names of which plant, viz. *Sulasâ* and *Sulasamañjarî*, Dr. Bühler had pointed out to me. I have since met, in Śilânka's commentary on the *Âchârâṅga Sûtra*, written in the Śâka year 798, with Sulasâ as one of the *jaganmâtaras* or mothers of the world. She is there said to be the mother of all snake races. The name Sulasâdatta is thus on the same line with three more snake-names occurring in the same inscriptions: Nâga in No. 11, Nâginikâ in No. 2, and Sarpilâ in Nos. 3 and 9.

The word *sulasa* for snake, is derived from the root *las*, and means originally either the agile one or the shining one. What connection there is between the mother of the snake-races and the *Tulasî*, if there be any, I dare not decide.

The passage in question makes part of an account of the different opinions regarding the origin and nature of the nniverse (Calcutta edition vol. I. p. 348):

Asîd idaṁ tamobhûtam aprajñânam (sic) *alakshaṇam | apratarkyam avijñeyam prasuptam iva sarvataḥ* || (*cf. Manu,* I. 6) *tasmin ekârṇavîbhûte nashṭe sthâvarajaṅgame | nashṭâmaranare chaiva pranashṭoragarâkshase || kevalaṁ gahvarîbhûte mahâbhûtavivarjite | achintyâtmâ vibhus tatva śayânas tapyate tapaḥ || tatra tasya śayânasya nâbheḥ padmaṁ vinirgatam | tarunaravi* (read *bâlârka*) *maṇḍalanibhaṁ hṛidyaṁ kâñchanakarṇikam || tasmin padme prabhagavân daṇḍî yajñopavîtasaṁyuktaḥ* (read °*vîtakaḥ*) | *brahmâ tatrotpannas tena jaganmâtaraḥ srishṭâḥ:*

Aditiḥ surasaṅghânâṁ Ditir asurâṇam Manur manushyânâm | Vinatâ vihaṅgânâm mâtâ viśvaprakârâṇâm || Kadruḥ sarîsripâṇâṁ Sulasâ mâtâ tu nâgajâtînâm | Surabhiḥ chatushpadânâm Ilâ punaḥ sarvabîjânâm || ity âdi.

These *jaganmâtaras* remind ns of the Greek goddesses called μητέρες, a temple of which was, according to Plutarch (*Marc.*), in the old Sicilian town Engyion.

Professor HERMANN JACOBI.

Münster, Westphalia.

On Indian metrics.

By

Hermann Jacobi.

In his review[1] of OLDENBERG's work, *Die Hymnen des Rigveda,* Mr. GRIERSON has adverted to a development of Hindu metrics in support of a metrical theory advocated by OLDENBERG and others, viz. that the *ictus* or emphasis with which certain syllables of a line were originally pronounced, resulted in fixing the quantity of these syllables, and that even if in exceptional cases the quantity of a certain syllable was other than required by the rule, the *ictus* which was on that syllable, sufficed to preserve the rhythm. Thus the Gâyatrî has usually a double iambic ending, e. g.

agnim île pŭrōhĭtāṃ.

According to this theory it was metrically accented: —

agnim île puróhitám.

As the metrical accent according to this theory constituted the rhythm, such irregular lines as

babhrave nu svătăvăsē

kratvâ dakshasyă răthĭām

martasya devĭ ăvăsāḥ

having the same metrical accent as the usual form viz. *svatávasé,* etc., still preserved the rhythm of the Gâyatrî.

This rhythmical theory suits and explains pretty well the facts of Greek metrics, and as the *ictus* or rather the difference between

[1] *Ind. Ant.* 1890, p. 286 ff.

arsis and thesis, is actually a fundamental point in Greek music, we are no doubt entitled to base an inquiry into the origin of Greek metres on the rhythmical accent as WESTPHAL and ROSSBACH have done with much success. It is no more than may be expected that European scholars, trained in the school of classical philology, should apply the same theory to Indian metrics, and that this has been done by nearly all who have written on the subject, is a well known matter of fact.[1]

Now I have repeatedly objected to this method of dealing with Indian metrics for the simple reason that we have no direct proof of, or testimony as to, the existence of the distinction of arsis and thesis based on the ictus or emphasis either in Indian metrics or in Indian music. As the original link between musical accentuation and metrics had been forgotten even in Greece, the silence of Indian metricians on this point has no great weight in deciding the question at issue. But we should expect to find Hindu music proving the correctness of the rhythmical theory. The nearest analogon to what is *time*[2] in European music, is the *tâla* of the Hindus. But this *tâla* is defined as the measuring of time. It is not indicated by, and based on, emphasizing certain notes as in European music, but is indicated or rather measured by the beating of the tom-tom which accompanies the musical performance and merely serves to keep the proper time. This is a radical difference and all to the point. Its effect will have been felt by all who have heard European melodies sung by Hindus. Although they may produce the correct notes in the correct time, still their delivery sounds strangely weak, and almost insipid, because the Hindus, unaccustomed to our musical system, do not *emphasize* the tones which have the musical accent or *ictus*. There-

[1] The most elaborate treatise of this kind is by Dr. RICHARD KÜHNAU: *Die Trishṭubh-Jagatî-Familie. Ihre rhythmische Beschaffenheit und Entwickelung.* Göttingen 1886.

[2] The reader must be warned not to understand the term *time* in its literal meaning, but in the technical meaning, viz. as that which in music regulates not only the time, but also the rhythm.

fore, be cause the distinction of arsis and thesis, as far as has been made out as yet, does not exist in Hindu music where it should have continued to exist, though it might have fallen into oblivion in metrics, I maintain that it is against all principles of science to explain Indian metres by a rhythmical theory which is based on the distinction between arsis and thesis.

Let us now examine the facts which Mr. GRIERSON adduces in support of the rhythmical theory, and see whether he interprets them aright. Since the time of Kêsab Dâs, i. e. in all classical Hindî dating from 1580 A. D., the Chaupâî metre contains four lines each of which consists of 16 instants (or *morae*) devided as follows: 6+4+4+2. But practically such a line may be differently divided, viz. 6+6+4, the last four instants almost invariably forming a spondee. But, for instance in Mâlik Maḥammad's writings, who flourished in 1540 A. D., "we meet continually, instead of the final spondee, a final iambus, so that there are 15, not 16, instants in a line. The scheme then becomes 6+6+3 (iambus)

6(1+1+1+2+1)	6(2+1+1+1+1)	3(1+2)
dadhi samunda	*dekhata tasa*	*dahâ*
6(1+1+2+2)	6(1+1+2+1+1)	3(1+2)
kahi sande-	*sa bihangama*	*chalâ*

and so in many others. Now no ingenuity of scansion will make the first syllable of *dahâ* and *chalâ* long: and yet, unless they are pronounced as long, the verse will lose the essential characteristic of a *Chaupâî*. The answer to this riddle is that which Prof. OLDENBERG gives for the Vedic *pâdas* quoted above. We must use accent, *ictus*, as a substitute for quantity."

Is this then the only possible solution of the problem? I shall attempt to give the question a totally different turn and then weigh the respective claims of either party as to the force and correctness of their views.

In almost all poetry, we meet with 'metrically' produced or shortened syllables. It can be imagined that, in an early phase of the development of poetical art, poets were more inclined to make use of

this licence in order to make a word suitable for the requirements of the metre. The question then is what unknown power, if it be not accent, could make the reader pronounce a syllable with the required quantity, though the author of the verse had given it a wrong one. In most cases our answer would be that the scheme of the metre having become fixed, and being, in this form, present in the mind of every reader, would naturally make him pronounce any verse in accordance with its established form, and to produce a short syllable where required, and vice versâ. In the case under consideration we could rest satisfied with this explanation. For first, the standard form of the Chaupâî ending with a spondee, though canonised by Kêsab Dâs, had already been used by Chand Bardâî, some centuries before Maḥammad Mâlik and Kêsab Dâs; and secondly, as Maḥammad Mâlik has not been, according to Mr. GRIERSON's statement,[1] a man of great learning, but became famous for the fact that he wrote for the people in the people's tongue, he may for that reason have freely indulged in such licenses as did not grate on the ears of his uncultured hearers. But it may be objected that this explanation is scarcely more than a detailed description of the facts to be explained. It is, therefore, necessary to start from another point of view. All Hindû verses are to be sung; consequently the metre of a poem is bound up with the melody or melodies in which it is customarily recited. Thus, the prosody of a metre has its counterpart in the prosody of the melody, the latter supporting the former and correcting it where it is faulty. As the lines of the Chaupâî generally end with a spondee, the four parts of the melody to which the Chaupâî are sung, must accordingly have ended with two long notes; and as a melody, in a way, exists by itself, it is capable of propping up a hobbling verse. Hence by the influence of the melody the iambic ending of many of Maḥammad Mâlik's Chaupâis, could have been, and I don't doubt, was changed into the required spondaic ending.

[1] *The modern vernacular Literature of Hindustan,* p. 15.

This explanation of the facts under consideration is, I think, preferable to that of Mr. GRIERSON, because it is founded on generally admitted facts, while Mr. GRIERSON bases his theory on an unproved, and I believe, unprovable hypothesis. Now the interest of the subject in hand does not so much consist in finding an explanation, but as Mr. GRIERSON states, in its analogy with some peculiarities of Vedic metrics. If my theory accounts for irregularities in Hindî metrics, it may also serve for explaining similar irregularities in Vedic metrics. The assumption we have to make, is that in ancient times as now-a-days there existed certain melodies to which the verses were sung, and that in these melodies not only the pitch, but also the time (or quantity) of some notes was fixed by the musical taste of the time. In making this assumption we bring into play only such factors as can historically be proved to have been in existence in India, while calling to our help the *ictus,* we introduce into our explanation an altogether hypothetical factor.

Nevertheless, the adherents of the rhythmical theory based on accent or *ictus* will be reluctant to give it up, because it seems to explain satisfactorily the development of the Vedic metres from the still more ancient forms in which nothing beyond the number of syllables was fixed. The advocates of the rhythmical theory will say that it is impossible for the hearers of such primitive verses to be sure of their having the required number of syllables, if the ear was not aided by the rhythm i. e. the alternation of accented and unaccented syllables. But, from our point of view, we can just as well remove the difficulty — if there be any — of the hearer being always aware that a verse had the required number of syllables. For as we believe that every metre went together with a certain melody or certain melodies, and as a melody could only be felt to be correct, if it had the fixed number of notes (i. e. all its notes, distinguished from each other by different pitch, and not alike as the syllables of a verse), it is evident that by the melody however rude it may have been in primitive times, the number of syllables in the corresponding metre was naturally and strictly regulated.

Again the supporters of the rhythmical theory find it easy to explain by its help the introduction of a fixed prosody in a verse in which originally only the number, but not the quantity of the syllables was fixed. For they say that the syllables which had the *ictus* were naturally made long, while the quantity of the unaccented syllables remained unfixed. In this way, it is believed, the metres gradually assumed their final forms, the σχήματα. But it will be seen that our theory explains the assumed development of the metres just as well. For, a melody being given in which besides the pitch of the notes the quantity of some had become fixed in the course of time, we readily understand that the notes of the melody communicated their prosody to the syllables of the verse; for only such verses would well or agreeably fit a certain melody, the syllables of which had the same quantity as the corresponding notes of the tune.

Finally, it may be said that the rhythmical theory satisfactorily explains Greek metrics, and that for Teutonic metrics it is not a theory but a fact, and that therefore it is plausible that the same theory should be adopted for explaining Indian metrics. This argument has probably a greater influence on the mind of the student, trained in the school of classical philology, than he would be ready to admit. Nevertheless, if stated in plain words, every one will see its logical inconclusiveness.

For, granted that some European metrics have passed out of a primitive stage in which the number of syllables was the only metrical law recognised, into the more developed forms in which prosody became a very conspicuous feature, through the agency of rhythm based on the distinction of arsis and thesis, still it will be hazardous to maintain that this was the only way imaginable. From the fact that rhythm regulated Greek music, we argue that it did also regulate Greek metrics. But in India music has developed to great perfection without rhythm i. e. the difference between arsis and thesis, and if I am rightly informed, the same holds with regard to Chinese music. As to the ideas in which we are brought up, rhythm might appear indispensable in music, and as nevertheless the music of great

nations actually does dispense with it, there is no cogent reason to believe in the indispensability of rhythm for metrics.

Nor can the similarity of the cause of the development of Greek and Indian metrics be inferred from the similarity of the effect. For, though a few Greek metres have a faint similitude to some classical Sanskrit metres, still I defy every master of the rhythmical theory to deduce from his principles the very popular metres Âryâ and Dohâ, especially the latter. The difficulty is indeed so great that it first induced me to give up the rhythmical theory as far as India is concerned, and to assume that the development of metrics in India followed a totally different line.

In conclusion I shall state my theory in a few paragraphs: —

(1) Metrical compositions were originally destined to be sung, and not to be recited in any way. This we observe to be the fact with savage and barbarous tribes.

(2) As metrical compositions are inseparable from their melodies, at least till literature has reached a high degree of refinement, the development of metres must be considered to go side by side with the development of music.

(3) If with some nations music became rhythmical (in the technical meaning of the word), it is plausible that rhythm also directed the development of metrics; but if with other nations music remained unrhythmical, rhythm can have been no factor in the development of their metrics.

(4) Indian music is not rhythmical, accordingly in explaining Indian metres we are not allowed to call in such a factor as the *ictus*.

Before we get a more accurate knowledge of Indian music than we can command at present, it would be a waste of time to hazard a more detailed theory of the development of Indian metrics.

ÜBER DIE ÄLTESTEN INDISCHEN METRIKER UND IHR WERK

Von

Hermann Jacobi

1

Die Metrik (**chandas**) ist eins der sechs Vedāngas, das vorletzte in der ersten Aufzählung derselben in der Muṇḍaka Upaniṣad I, 1,5; als solches galt von je das Chandaḥsūtra des Pingala. Es liegt uns in zwei fast identischen Rezensionen vor, die Weber[1] als die des Ṛg und Yajus bezeichnet hat. Sagenhaft ist, was die Tradition von Pingala berichtet. Er soll nämlich, wie Patanjali, ein Nāga gewesen und von einem Makara vershlungen worden sein[2].

Über das Alter des Chandaḥsūtra lässt sich nichts mit Bestimmtheit ausmachen. Gārgya[3], der Verfasser des Sāmapariśiṣṭa über vedische Metrik, nennt unter den Quellen für dies sein Werkchen den Pingala; dessen Chandaḥsūtra galt also in den Ausläufern der vedischen Wissenschaft als Autorität, wie es bei einem Vedānga auch nicht anders zu erwarten ist. Die erste chronologisch einigermassen datierbare Erwähnung Pingala's findet sich im Bhāṣya zum Mīmāṃsāsūtra I, 1, 5 (S. 16) in dem langen Zitat aus dem Vṛttikāra (Upavarṣa 2., 3. oder 4. Jahrhundert n. Chr.). Dort heisst es: "Niemand ausser Pingala oder einem, der dessen Werk anerkennt, würde unter **m (makāra)** einen dreisilbigen Versfusz (**trika**) aus lauter Längen (**sarvaguru**) verstehn." Die Beschreibung der Metra durch die Buchstaben: **m, y, r, s, t, j, bh, n, (l, g)** galt also schon früh als charakteristisch für Pingala's System.

1. Indische Studien VIII, S. 162. Dies für unsere Kenntnis der indischen Metrik grundlegende Werk ist hier **überall** gemeint, wo bei dem Namen 'Weber' nur die Seitenzahl angegeben wird.
2. Pancatantra, Pūrṇabhadra's Rezension, II, 29.
3. Weber, S. 158.

Weniger künstlich und vielleicht älter ist die Methode, die Stellen der Zeile anzugeben, wo lange Silben Stehn, wie es noch im Śrutabodha geschieht. Bharata kennt beide Methoden, woraus sich ergibt, dasz das Nāṭyaśāstra jünger als Pingala's Werk ist. Seine Autorität stand also schon in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung fest; wieviel höher sie hinaufreicht, lässt sich nicht bestimmen; doch kann man ein beträchtliches Alter für dieselbe wahrscheinlich machen, obschon zunächst der Anschein dagegen zu sprechen scheint.

So könnte man betonen, dasz Pingala in dem Vedānga über Metrik die **weltliche** Metrik viel eingehender behandelt als die vedische. Jedoch bietet das Vedānga Grammatik ein Analogon, insofern Pāṇini zur Grundlage derselben die **bhāṣā** macht, die vedischen Sprach-erscheinungeu aber nur als Ausnahmen zu seinen Regeln behandelt. Man könnte sich vielleicht als ein Argument für ein verhältnismässig junges Alter Pingala's darauf berufen, dasz er eine so grosze Zahl, weit über hundert, von 'künsltichen' Sanskrit Metra, d. h. solchen lehrt, in denen nicht nur die Zahl der Silben, sondern auch deren Quantität unveränderlich festgesetzt ist. Es musz also zu seiner Zeit eine hochentwickelte eigenartige Poesie (nach dem Namen der Versmasze zu schlieszen, lyrisch-erotischen Charakters) bei den Sanskrit Redenden bestanden haben. Es ist jedoch nicht abzusehn, weshalb nicht schon frühe selbst die śiṣṭas zarteren Empfindungen Ausdruck verliehen haben sollten, wozu ihnen die **vedischen** Metra schwerlich als das geeignete Vehikel erscheinen mochten. Für den frühen Gebrauch 'künstlicher' Metra zeugt übrigens Patanjali. Wie nämlich Kielhorn[1] gezeigt hat, sind unter jenes Zitaten im Mahābhāṣya eine Anzahl Strophen in 'künstiichen' Metren, und zwar auszer Upajāti une Śālinī, namentlich solche von einfachem Rhythmus, nämlich die jambischen, trochäischen und spondeischen Dimeter: Pramāṇī, Samānī und Vidyunmālā, ferner die anapästischen und daktyli-

1. Ind. Ant. 1884, S. 228ff.

schen Tetrameter Toṭaka un dDodhaka. In diesen 'künstlichen' Versen waren grammatische Lehrsätze abgefasst und discutiert, ebenso wie später gerade d e abstraktesten Disziplinen sich ähnlich gebauter Strophen (Bhujaṅgaprayāta, Sragviṇi) mit Vorliebe bedienen. Eine besonders künstliche Strophe der Art zitiert Patanjali zu VIII, 2, 55, sie hat das Schema ⏑ –⏑ – ⏓ | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – || Es setzt eine lange literarishe Übung voraus um die Sprache so geschmeidig zu machen, dasz selbst abstrakte Themata in diesem künstlichen Versmasz behandelt werden konnten, oder gar in der Vidyunmālā, einer Strophe von 32 langen Silben. Zu demselben Schlusz führt die sehr häufige Verwendung der Āryā zu Kārikās im Mahābhāṣya. Die Āryā (Gāthā) war das leitende Metrum im Prakrit, von dort drang sie in das Saṃskrit ein und erwarb sich solche Gunst, dasz sie in wissenschaftlichen Werken mit dem Śloka erfolgreich concurrieren konnte. Die Grammatiker deren Verse Patanjali zitiert, dürften zumeist im 3 ten Jahrhundert vor Chr. gelebt haben. Ihnen ging die Entwicklung der Kunstpoesie voraus, was wohl einen beträchtlichen Zeitraum in Anspruch nahm. araus haben sich nur dürftige Spuren erhalten, wozu zwei Praharṣiṇī Strophen, eine Pramāṇī- und eine Upajātizeile gehören, die Patanjali zu II, 2, 34, VIII, 3, 87 zitiert.

Vorstehende Erörterung über das Alter der künstlichen Metra war hier nötig, um zu zeigen, das Pingala wohl dem 3. oder 4. Jahrhundert v. Chr. angehört haben kann.

Pingala nennt mehrere Vorganger in der weltlichen Metrik: Kāśyape, Saitava, Rāta und Māṇḍavya; aber siene Angaben über deren Lehren sind nicht derart, dasz man aus ihnen einen Einblick in den damaligen Stand der weltlichen Metrik gewinnen könnte. Aber wir können aus seiner Behandlung des Themas den Fortschritt erkennen, den die Disziplin ihm verdankt. Wir gedachten bereits oben des seiner Erfindung zugeschriebenen Kunstgriffes, die Versfüsze (**trika**) durch Buchstaben zu bezeichnen, wodurch sich die metrischen Schemata auf algebraische Formeln bringen lassen. Die Erklärung dieses Kunstgriffes bildet die Einleitung

zu seinem Lehrbuch wie zu Pāṇini's Grammatik die Sivasūtras, mit denen sie sich auch hinsichtlich ihrer praktischen Bedeutung für die Disziplin vergleichen lassen. Auch darin erscheint Pāṇini's Aṣṭādhyāyī vorbildlich für Pingala, dasz sein Chandaḥsūtra ebenfalls aus acht Adhyāyas besteht. Deshalb hat die Bemerkung Ṣaḍguruśiṣya's in seinem 1184 n. Chr. verfassten Kommentar zur Ṛganukramaṇī, dasz er Pāṇinīyānuja sei[1], einen guten Sinn, wenn sie auch nicht wörtlich zu nehmen sein wird.

Auch sonst greift Pingala zu künstlichen Mitteln, um verwickelte Erscheinungen übersichtlicher darzustellen. Deutlich zeigt sich dies bei der Lehre vom Śloka. Darin geht er nämlich (5, 9) vom Vaktra aus, einer seltenen Strophe,[2] in der auch die geraden Pādas wie die ungraden des Śloka gebildet sind.

Dasz er diese Darstellungsweise, die sich auch bei den übrigen Metrikern wiederfindet, nachträglich eingeführt hat, lässt sich noch aus seinen sūtras erkennen. Denn bevor er angibt, dasz im Vaktra die Silben 5-7 einen Bacchius (**y**) bilden, lehrt er, dasz von den Silben 2-4 der Anapäst (**s**) und Tribrachys (**n**) ausgeschlossen sind, und in den geraden Pādas auszerdem der Amphimacer (**r**). Letztere Regel hat aber nur für den echten Śloka Sinn, weil durch sie der Jambus vor dem Dijambus ausgeschlossen, also die Aufeinanderfolge dreier Jamben vermieden werden sollte. Man sieht nicht ein, weshalb vor dem Antispast bez. Epitritus primus (˘ - - ˘) ein Jambus in den ungraden Pādas des Vaktra zulässig, aber in den durchaus gleichen geraden Pādas verboten sein sollte. Die Verwirrung entstand offenbar dadurch, dasz mit älteren sūtras, die den echten Śloka lehrten, solche über

1. Weber, S. 159f.
2. Über ihre Verwendung in der Ākhyāyikā siehe Bhāmaha I, 26, Daṇḍin I, 26. Ich kenne nur vier ältere Vorkommnisse: das Beispiel in Bharata XV, 130, den Mustervers in der Bṛhat-Saṃhitā 104, 56, die von Halāyudha zu Pingala V, 13 angeführte zweite Strophe, die schon bei Śabarasvāmin zu Mīmāṃsā Sūtra I, 1, 24 (p. 33 unten) mit einigen Varianten angeführt wird, und Harśacarita IV, 3.

das Vaktra verbunden wurden, nicht blos im Anfang, sondern auch im Fortgang der Darstellung (z. B. 14 und 17). Dadurch ist Pingala's Lehre vom Śloka (welchen Namen er nicht gebraucht), sehr confus, und bei den späteren Metrikern ist sie nicht wesentlich besser. Wahrscheinlich hatten die Kunstdichter auch den Śloka zu variieren versucht und darum das Vaktra erfunden, dies hat dann Pingala in seine Darstellung des Śloka eingeflochten, so wenig auch die wirkliche Bedeutung des Vaktra der ihm beigelegten theoretischen auf die Dauer entsprochen hat. Es scheint übrigens Saitava, eine der vedischen Anuṣṭubh ähnliche Strophe, in der alle Pādas auf Dijambus bez. Päon secundus (˘ - ˘ ˘̄) ausgehen, seiner Lehre vom Śloka zugrunde gelegt zu haben;[1] dem gegenüber wäre Pingala's Ausgehn vom Vaktra eine Neuerung.

Ein künstliches Prinzip, das Pingala eingeführt zu haben scheint, ist ferner die Messung gewisser Metra nach der Morenzahl. Dadurch bringt er verschiedene Metra, wie die Vaitālīya-Arten und die Mātrāsamakas, die manigfaltigen Ursprungs sind, ohne von Anfang an etwas mit der Morenzahl zu tun gehabt zu haben, in einer Klasse unter. Wie unberechtigt dies Prinzip ist, zeigt sich deutlich darin, dasz nun die unveränderlichen Vaitālīyas von denen getrennt werden mussten, in denen eine lange Silbe gleich zwei kurzen, und umgekehrt gelten.

Pingala's Bestreben, die bunte Masse der verschiedenartigsten Versmasze in ein System zu bringen und dadurch übersichtlich zu machen, hat offenbar dem Chandaḥsūtra zu seinem hohen Ansehn verholfen. Dessen System ist in seinen Grundzügen auch bei den späteren Metrikern in Geltung geblieben, wenn es auch im Einzelnen nicht an Verbesserungsversuchen gefehlt hat.

Pingala teilt die Metra folgendermaszen ein:

1. Pingala erwähnt diese Strophe bei den Vipulās. Diese Vipulā ist einige Male im Mahābhārata belegt, aber niemals in beiden Halbversen zugleich, was doch das Wesentliche bei Saitava's Strophe ist.

I Die auf gaṇas von 4 Moren aufgebauten Strophen, in denen je zwei Pādas zu einem Halbvers verwachsen sind: die verschiedenen Āryā-Arten.

II Die Metra, in denen die Anzahl der Moren bestimmt ist.

(I und II bilden den Inhalt des 4. Adhyāya. Die Späteren nennen die zu I und II gehörigen Versmasse **jāti**[1], und zwar die unter I Gaṇacchandas, und die unter II Mātrāchandas.

III **vṛttam.** Pingala gibt keine Definition, sondern geht sofort zur Einteilung der vṛttas über:

a. **samam** (samavṛtta) von vier gleichen Pādas;

b. **ardhasamam** (ardhasamavṛtta) von zwei gleichen Vershälften, in denen aber die Pādas ungleich sind;

c. **viṣamam** (viṣamavṛtta), alle Pādas sind ungleich. Hierhin werden alle Metra gestellt, die in a. und b. nicht unterzubringen sind. In diese Klasse stellt Pingala auch den Śloka (Vaktram). Hemacandra ist ihm darin gefolgt, während Kedārabhaṭṭa im Vṛttaratnākara ihn zwischen den Vaitālīya-Arten und den Mātrāsamakas einschiebt. Die Schwierigkeit liegt darin, dasz in den jeder Pāda sein bestimmtes Schema haben sollte, und das trifft eben auf den Śloka nicht zu. Wahrscheinlich waren es Bedenken ähnlicher Art, die Pingala bestimmten, **vor** der Lehre vom Śloka (Vaktra) in V, 9 ff. die regulären Anuṣṭubh-vṛttas (in V, 6-8) zu behandeln, nämlich die trochäische Samānī, die jambische Pramāṇī und das Vitānam, unter welchem Namen die übrigen Anuṣṭubh-vṛttas zusammengefasst sein sollen[2]. Diese kommen dadurch in den Anfang des Abschnittes über die vṛttas (III) zu stehen, während ihre richtige Stelle im 6. Adhyāya wäre. Dort lehrt Pingala folgerichtig die Pramāṇī und Samānī nicht, sondern nur Citrapadā,

1. padyam catuṣpadam tac ca vṛttam jātir iti dvidhā. Zitat bei Halāyudha zu, V, 1, Hemacandra zu I, 11.
2. Halāyudha ad V, 8, Hemacandra ad II, 82.

Vidyunmālā und Māṇavakākrīḍitakam[1]. Aber eigentlich sollte er auch diese nicht lehren, da sie schon im Vitānam einbegriffen sind. Dies scheint der Sinn einer Bemerkung des Śvetapaṭa[2] zu sein, worüber Halāyudha zu V, 8 eine Strophe beibringt. Aber trotz dieser Inconsequenz ist an der Echtheit von V, 6-8 nicht zu zweifeln, da ja der spätere Abschnitt hinsichtlich der Samānī und Pramāṇī darauf Rücksicht nimmt. Wahrscheinlich war in Pingala's Quellen der Sammelname Vitānam für andere als die beiden genannten Metra üblich; da aber zu seiner Zeit einige Vitāna-Strophen schon besondere Namen bekommen hatten, so konnte er sie im 6. Adhyāya je an ihrer Stelle aufführen.

Dagegen ist der Abschnitt VIII, 2-19 sicher ein späterer Zusatz, wie Weber, S. 184 und 414 gezeigt hat. Er fehlt tatsächlich in allen Mss. der Ṛg-, und einigen der Yajus-Rezension. Zwar ist zu diesem Abschnitt Halāyudha's Commentar vorhanden, aber seine Echtheit ist zweifelhaft, vgl. Weber, S. 414 f. Da Bharata und Varāhamihira die meisten der in VIII gelehrten 19 Metra nicht kennen, musz der betreffende Abschnitt nach dem 6. Jahrhundert zugefügt sein. Hemacandra aber hat ihn wohl gekannt, da er alle 19 Metra lehrt, wenn auch 6 mit andern Namen.[3]

1. In dieser Reihenfolge in der Yajus-Rezension. Weber, S. 36 f.

2. Derselbe kritisiert auch nach Halāyudha I, 22 Pingala's Lehre von der syllaba anceps am Pādaschlusz, und soll auch (vgl. Weber, S. 222 note) mit Māṇḍavya und andern die Lehre von den Zäsuren verworfen haben.

3. Im Vṛttaratnākara (Commentar Pancikā) finden sich von diese 19 Metra nur 9. Dies ist um so bemerkenswerter, als auch diese kürzeste Rezension des arg interpolierten Werkes durchweg mehr Metra in jeder Klasse aufzählt als Pingala. Wenn also der Redactor den betreffenden Abschnitt im 8. Adhyāya gekannt haben sollte, so müsste er ihn als unecht angesehn und darum ignoriert haben.

Der Rest des 8. Adhyāya ist zweifellos echt. Er handelt über den Prastāra, die systematische Anordung der Metra, and die Stelle eines jeden in demselben. Solche algebraische Spekulationen haben von je den indischen Geist lebhaft interessiert, und wir haben keinen Grund zu bezweifeln, dasz sie auch schon Pingala beschäftigt haben Derselbe Gegenstand wird auch von Bharata im 14. Adhyāya behandelt, teils übereinstimmend mit Pingala V, 3-5, VIII, 20 ff., teils daran anklingend.

2

Die zweitälteste Quelle für unsere Kenntnis der Indischen Metrik ist das Nāṭyaśāstra Bharata's. Für ihn ist die Metrik nicht Selbstzweck, sondern er behandelt die Metren insofern sie im Drama Verwendung finden. Er widmet der Metrik den ganzen 15. Adhyāya: Chandovṛttividhi, und den 32ten: Dhruvādhyāya, zum Teil. Die im 15. Adhyāya gelehrten Metra sollen in Dramen und andern Dichtungen verwendet werden, die im 32ten sind Gesangsstrophen.

Betrachten wir zuerst Bharata's Metrik im 15. Adhyāya. Wie oben bereits bemerkt, gibt er bei Beschreibung der samavṛttas die Stellen im Verse an, wo lange (bez. kurze) Silben stehen; aber bei den übrigen vṛttas bedient er sich der trikas, die charakteristisch für Pingala's System sind. Letzteres hat darum Bharata zweifelsohne gekannt; die allgemeinen Grundzüge desselben befolgt er durchaus in der Einteilung und Darstellung der Metra. Aber im Einzelnen sind Abweichungen bedeutend und bedeutsam. So lehrt Pingala 73 samavṛttas, Bharata dagegen nur 49, und zudem fehlen von diesen 10 bei Pingala. Von den übereinstimmenden Metren haben viele andere Namen, nicht blos die selteren, sondern auch ganz gewöhnliche. Er gibt den Namen Hariṇīplutam für Drutavilambitam, Aprameyam für Bhujaṅgaprayātam, Nandīmukhī für Mālinī, Śrīdharā für Mandākrāntā, Vilambitagati für Pṛthvī. Bharata schöpfte also nicht unmittelbar aus Pingala, sondern traf seine Auswahl aus dem was zu seiner Zeit (offenbar lange nach Pingala) in den Schulen der Metriker gelehrt wurde. Er selbst sagt darüber

XV, 144 f.[1] "Es gibt noch andere Metra, die hier von Gelehrten beschrieben worden sind; ich habe sie nicht genannt, weil sie nicht zur Schönheit beitragen. Alle anderen soll man als Gesangstrophen benutzen Das Genauere über sie werde ich im Dhruvāvidhāna lehren." Man beachte, dasz das Gesagte nur von den vṛttas, zu denen auch der Śloka (XV, 116 ff.), aber nicht die Āryā-Arten (XV, 146) gehören, Geltung hat. Diejenigen vṛttas, welche Bharata im 15. Adhyāya lehrt—also musz man wohl schlieszen—sollen nicht als Gesangstrophen verwendet werden, ausgenommen sind Rathoddhatā und Pramitākṣarā (XXXII, 282. 291). Daraus folgt, dasz dergleichen, in den Dramen vorkommende Strophen nicht gesungen, sondern in Rezitativ (mit **abhinaya)** vorgetragen wurden.

Wir wenden uns nun zur Metrik im Dhruvādhyāya (XXXII). Zwar ist das technische Detail über die **Dhuvās** in der dortigen Darstellung ohne erklärenden Commentar uns annoch unverständlich; aber es ist zweifellos, dasz es sich dabei um Verwendung der betreffenden Strophen zum Gesang handelt. Es finden sich nämlich darauf hinweisende Ausdrücke wie folgende: **gīte** 162, **gītakavidbau** 175, **gītakavidhāne** 196. 204, **gītakabandhe** 213. Dafür spricht auch, dasz die Beispiele nicht in Saṃskrit wie in XV, sondern in Prakrit[2] abgefasst sind. Diese Gesangstrophen waren nicht Bestandteile des Dramas selbst, sondern gehörten zu dem Conzert, das dessen Aufführung begleitete.

Die Metrik der Gesangstrophen war wohl Gegenstand des Gāndharvaveda des Bharata und ist von der im Chandaḥśāstra gelehrten grundsätzlich verschieden. Zwischen beiden Arten der Metrik besteht auch ein Unterschied in der Behandlung der Metra. Pingala beginnt die Aufzählung und Beschreibung der samavṛtta mit der Gāyatrī-Klasse, deren erstes Metrum Tanumadhyā ist, und geht dann die übrigen Klassen bis zu den 26-silbigen durch; ebenso verfährt Bharata im 15. Adhyāya. Im 32. Adhyāya beginnt dagegen die Aufzählung mit den einsilbigen und schreitet so fort bis zu den 13-silbigen. Die 5 Klassen: Ukthā, Atyukthā, Madhyā,[1] Pratiṣṭhā, und Supratiṣṭhā, die doch nur theoretische Bedeutung hatten, fehlen also in der ursprünglichen eigentlichen Metrik, die durch Pingala und Bharata's 15. Adhyāya vertreten ist. Die späteren Metriker machen aber keinen Unterschied zwischen beiden Arten von Metrik sondern führen in ihrer Aufzählung der samavṛttas alle Metra auf, deren sie habhaft werden konnten, gleichgültig, welchen Ursprungs sie sein mochten; sie beginnen daher mit den 5 bei Pingala fehlenden Klassen, so in Hemacandra's Chandonuśāsana, im Vṛttaratnākara und Prākṛta- Pingala.[2]

Nach den Dhruvās behandelt Bharata noch andere Klassen von Gesangstrophen, für deren Verständnis die Veröffentlichung von Abhinavagupta's Commentar abzuwarten ist. Vorläufig wage ich nur mit allem Vorbehalt die Vermutung zu äuszern, dasz die Prakrit Metrik, wie sie in Hemacandra's Chandonuśāsana Adhyāya 4 vorliegt, sich vielleicht auf der von Bharata gebotenen Grundlage entwickelt hat.

Im Anschlusz an die älteren Metriker sei noch der im 6. Jahrhundert n. Chr. lebende Astronom Varāhamihira erwähnt. In dem 104. Adhyāya (**grahagocara)** der Bṛhat- Saṃhitā gibt er die betreffenden astrologischen Regeln in 64 Strophen von verschiedenem Metrum, wobei in jeder Strophe ihr Name genannt wird; es sind also Musterverse für diejenigen Metra, welche nach seiner Meinung ein Pandit kennen sollte, nämlich 50 samavṛttas,

1. santy anyāny api vṛttāni, yāny uktānī 'ha paṇḍitaiḥ |
na ca tāni mayo 'ktāni; na śobhāṃ janayanti hi||.
yāny ataḥ param atra syur, gītakais tāni yojayet; |
Dhruvāvidhāne vyākhyāsye teṣāṃ caiva vikalpanam.||

2. Über dasselbe habe ich gehandelt in Bhavisattakaha S. 84 ff.

1. Der Name der 3. Klasse madhyā, die Mittelste, scheint entstanden zu sein, als diese 5 Klassen noch eine Einheit für sich bildeten.

2. Es sei aber erwähnt, das Kṣemendra, dessen Suvṛttatilaka praktischen zwecken dient, seine Darstellung der Metra mit Tanumadhyā beginnt.

4 ardhasamavṛttas und die Āryā. Diese Metra erklärt Bhaṭṭotpala, der in den 60er Jahren des 10ten Jahrhunderts schrieb, in seinem Commentar mit Berufung auf einen ungenannten Ācārya; dessen Regeln sind in dem zu lehrenden Metrum abgefasst, und zwar benutzt er dazu bei den samavṛttas nicht die ganze Strophe, wie es Bharata in XXXII tut, sondern nur einen Pāda, was eben bei Verwendung der trikas möglich ist. So finden wir hierschon dieselbe Methode, die in späteren Handbüchern wie Vṛttaratnākara und Chandomanjarī befolgt wird.

Ueber die
Entwicklung d. indischen Metrik in nachvedischer Zeit.

Von

Hermann Jacobi.

Die vedische Metrik scheint von derjenigen der späteren Zeit, wie sie uns namentlich in der klassischen Sanskrit Literatur vorliegt, durch eine kaum zu überbrückende Kluft getrennt zu sein. Zwar erscheinen in der späteren Zeit einige Metren der früheren in nunmehr fest ausgeprägtem Rhythmus wieder, so Trishṭubh als Indravajrâ, Upendravajrâ und Upajâti, sowie Jagatî als Vaṃçasthâ und Indravaṃçâ, oder in verändertem Rhythmus wie Anushṭubh als Çloka; aber sieht man ab von diesen, allerdings stets den Vorrang vor den übrigen behauptenden Metren, so verbleibt uns eine grosse Zahl anderer mit theils neuem und zumeist äusserst verwickeltem Rhythmus, theils ohne wenigstens für unser Ohr vernehmbaren Rhythmus. Als Beispiele der ersteren Gattung — es sind die Aksharacchandas oder Vṛitta der indischen Metriker — nenne ich Drutavilambita, Mandâkrântâ, Çârdûlavikrîḍita etc., als ein Beispiel der letzteren die Âryâ. Für diese Metren lassen sich wenigstens direkt keine vedischen Vorbilder anführen. Daher glaubte man einen Schritt zu deren Erklärung gethan zu haben, wenn man die künstlichen Rhythmen auf einfachere zurückführte, die allerdings, weil historisch nicht nachweisbar, gewissermassen in der Luft schwebten. Der erste, welcher versuchte, einige Metra zu erklären und abzuleiten, war Ewald, Ueber einige ältere Sanskrit Metra, Göttingen 1827. Ewald's Gedanken hat dann weiter ausgeführt Gildemeister, in Lassens's Anthologia Sanscritica editio III p. 126 fg. Einzelne der von genannten Forschern gewonnenen Resultate sind unbestreitbar richtig; aber um zu einer Theorie der neueren indischen Metrik zu gelangen, bedarf es einer breiteren Basis. Wir müssen Einsicht darein gewinnen, wie sich auf dem uns jetzt wohlbekannten Boden der älteren Metrik die neuen Gebilde entwickeln konnten. Ich habe mir daher zur Aufgabe gesetzt, den Spuren nachzugehen, welche von der Entwicklung der vedischen Metrik zur späteren Kunde geben, und die Grundsätze aufzudecken, nach denen die indischen Dichter neue Strophen-

arten gebildet haben. Zu dem Zwecke sollen die Metren nach ihrem zeitlichen Auftreten in der Literatur betrachtet werden. Leider ist dies nur bei einer geringen Anzahl möglich, aber auch dies ist schon ein Gewinn.

1. Das Vaitâlîya und die Mâtrâchandas.

In der Pâli Literatur findet sich neben den Fortsetzern der älteren Metren in nicht gerade seltenem Gebrauche das Vaitâlîya. Den Bau desselben hat Fausböll in seiner Ausgabe des Dhammapada durch Analyse der 30 darin vorkommenden Vaitâlîya-Strophen untersucht. Als Typus ergiebt sich folgendes Schema:

⏑⏑ (–), – ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑ ⏓ }
– ⏑ – / ⏑⏑ – }, – ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑ ⏓ } 2mal.

Wir wollen die einzelnen Füsse als Auftakt, 1. und 2. Fuss bezeichnen. Am festesten ist der zweite Fuss, da er mit nur fünf Ausnahmen in 120 Fällen den Dijambus, resp. den gleichwerthigen Päon secundus aufweist. Freier gestaltet sich der erste Fuss. Jedoch steht hier noch in drei Viertel aller Fälle der Choriambus, wie im Schema angegeben. Daneben aber finden sich andere, stellvertretende Versfüsse, und zwar: Epitritus secundus (6mal), Jonicus a minori (5mal), Epitritus quartus und primus (4 + 2). Als aus dem Choriambus durch Zusammenziehung der beiden mittleren Kürzen entstanden ist der Molossus zu betrachten, der im Dhammapada zwar nur einmal vorkommt, sonst aber (z. B. im Suttanipâta) nicht gerade unerhört ist. Genau dieselben Erscheinungen, wie der erste und zweite Fuss des Vaitâlîya, bieten in der gleichzeitigen Pâli Literatur der zweite und dritte Fuss der Jagatî und, sieht man von der katalektischen Ausgang ab, die Trishṭubh, wie man sich bei Fausböll l. c. überzeugen kann. Der Auftakt des Vaitâlîya besteht im ersten und dritten Pâda aus einer Länge oder zwei Kürzen, im zweiten und vierten aus einem Spondäus, Anapäst oder Amphimacer. In einem Sechstel aller Fälle hat der Auftakt in beiden Pâdas eine unregelmässige Gestalt, worüber man das Nähere bei Fausböll nachsehen möge. Die Häufigkeit der Unregelmässigkeiten gerade an dieser Stelle erklären sich aus der Natur des Auftaktes. In späterer Zeit, als das Metrum an Festigkeit gewonnen hatte, treten die Unregelmässigkeiten auch wieder zurück.

Das Vaitâlîya ist also eine Strophe von zweimal 9 + 11 (12) = 40 (—42) Silben. Im Veda giebt es nichts dem vollständig entsprechendes. Gleichwohl findet sich dort ein Analogon; es ist die Satobṛihatî, die aus 12 + 8 + 12 + 8 Silben besteht. Sie ist in späterer Zeit aufgegeben worden, wahrscheinlich weil die achtsilbigen und zwölfsilbigen Pâdas nicht demselben rhythmischen Typus zustrebten; erstere gestalteten sich zu Çloka-, letztere zu

Jagatî-Pâdas. Die Satobṛihatî hätte also folgendes Schema annehmen müssen:

⏓ – ⏑ –, – ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑ ⏓ }
\+ + + + ⏑ – ⏑ ⏓ } 2 mal.

Eine solche Strophe würde nun die doppelte Unzuträglichkeit gehabt haben, das die aufeinander folgenden Pâdas von zu ungleicher Länge und von verschiedenartigem Rhythmus waren [1]). Sollte der gleiche Rhythmus in beiden Pâdas eingeführt werden, so musste auch die Silbenzahl derselben geändert werden, weil der Anushṭubh-Rhythmus mit dem achtsilbigen Pâda enge verknüpft schien. Den Jagatî-Rhythmus durchzuführen, lag aber darum näher, weil derselbe viel fester als der Anushṭubh-Rhythmus ist und die Strophe mit ihm anhob. So mag man dazu gekommen sein, den ersten Fuss des Jagatî-Pâda in der Weise zu vertheilen, dass man seine erste Silbe dem ersten, seine letzten drei dem zweiten Pâda zuwies, und gleichzeitig den Jagatî-Rhythmus in beiden Pâdas zur Durchführung brachte.

Wem diese Ableitung des Vaitâlîya aus der Satobṛihatî zu künstlich erscheinen sollte, der möge sich daran erinnern, in wie willkürlicher Weise die Inder zu ritualistischen Zwecken Vedaverse zusammenzuleimen und zu zerschneiden pflegten. Eine solche Praxis musste zum Experimentiren mit Versmassen führen.

Uebrigens lässt sich die Entstehung des Vaitâlîya, wenn man auf eine direkte Anknüpfung an ein vedisches Muster verzichten will, auch einfacher aus der Jagatî erklären. Man braucht nämlich nur in der Jagatî die Pâdas im Anfange um abwechselnd drei und eine Silbe zu verkürzen, um das Vaitâlîya-Schema zu erhalten.

Nach beiden Herleitungen ergiebt sich also als Urtypus des Vaitâlîya folgendes Schema:

–, – ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑ ⏓ }
– ⏑ –, – ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑ ⏓ } 2 mal.

Im Auftakt der ungraden Pâdas konnte nun durch Auflösung der Länge der Pyrrhichius stehen; in den graden Pâdas konnte für den Amphimacer der Anapäst eintreten, da die erste Silbe ebenso wohl anceps ist wie die letzte [2]). Endlich liessen sich die beiden Kürzen des Anapäst zu einer Länge zusammen ziehen. So entstand der Typus des Vaitâlîya, wie er uns in der Pâli Literatur entgegen tritt.

Es ist von Interesse, zu sehen, wie sich dieses erste neue Metrum weiter gestaltet hat. Wir begegnen ihm zunächst wieder in der älteren Jaina Literatur. Das zweite Adhyayana des

1) Letzterer Uebelstand machte sich in der älteren Zeit weniger fühlbar, weil damals der Rhythmus noch weniger fest ausgeprägt war.

2) Man denke an Indravajrâ und Upendravajrâ, Vaṃçasthâ und Indravaṃçâ.

ersten Çrutaskandha des Sûtrakṛitâṅga ist in dem damals schon so benannten[1]) Metrum abgefasst. Die Gesetze desselben sind insofern von den früheren verschieden, als im ersten Fusse das quantitirende Princip über das silbenzählende gesiegt hat. Das Schema ist folgendes:

$$\left.\begin{array}{l} \quad \underline{\smile\smile},\ \underline{\smile\smile}\ \overline{\smile\smile}\ -,\ \smile - \smile \underline{\smile} \\ \overline{\smile\smile}\ \left.\begin{array}{c}\underline{\smile\smile} \\ - \smile -\end{array}\right\},\ \underline{\smile\smile}\ \overline{\smile\smile}\ -,\ \smile - \smile \underline{\smile} \end{array}\right\}\ \text{2 mal.}$$

Der zweite Fuss jedes Pâda ist gegen die frühere Zeit nicht verändert. Die Uebersicht über die verschiedenen Vorkommnisse in dem Auftakte und ersten Fusse giebt folgende Tabelle:

I. Fuss.	– ⏑ ⏑ –	– – –	– ⏑ ⏑ ⏑ ⏑	⏑ ⏑ – ⏑ ⏑	– – ⏑ ⏑	– – ⏑ –	– ⏑ – –	– – –	⏑ ⏑ – –	Summe
Pâda I										
–	62	17	5	1	8	2	1	—	—	96
⏑ ⏑	36	11	3	—	1	—	—	—	—	51
Pâda II										
– –	45	12	1	—	—	—	—	—	—	58
⏑ ⏑ –	40	7	—	—	—	—	1	1	1	50
– ⏑ ⏑	15	4	—	—	—	1	—	—	—	20
⏑ ⏑ ⏑ ⏑	7	1	—	—	—	—	—	—	—	8
– ⏑ –	6	1	—	—	—	—	—	—	—	7
– – ⏑	2	—	—	—	—	—	—	—	—	2
Summe	213	53	9	1	9	3	2	1	1	292[2])

1) Dies geht nämlich aus dem Schlussvers des ersten Uddesao hervor, wo ein Wortspiel auf den Namen des Metrums gemacht wird (veyâlamaggam âgao). Die eigentliche Bedeutung ist nämlich karmaṇo *vidâra*mârgam âgataḥ. Prof. Weber will allerdings daraus schliessen, dass „das Zusammentreffen dieses Namens mit dem Namen unseres Capitels (es heisst nämlich Vaitâlîya) hier darauf zurückzuführen [sei], dass dies Metrum eben nach dem darin abgefassten Texte benannt worden sei". Als Stütze für seine Ansicht bringt er den von Varâha Mihira angeführten prâkṛitischen Namen *Mâgadhî* (für Vaitâlîya) bei, in welchem er eine Beziehung auf die Sprache der Jainas resp. der Buddhisten erblickt. Es ist nun a priori unwahrscheinlich, dass der kleine Jainatext — es sind nur 75 Strophen — die Ursache der Benennung des Metrums auch bei Brahmanen gewesen sei. Wäre dieser Jainatext der erste in Vaitâlîya abgefasste gewesen, so wäre die Sache noch denkbar; aber wie wir eben sahen, ist das Vaitâlîya der Jainas jünger, als das der Bauddhas. Was den Namen betrifft, so wurde Vaitâlîya offenbar mit Vaitâlika zusammengebracht, und da nun *mâgadha* synonym mit *vaitâlika* ist (siehe z. B. Mallinâtha zu Çiçupâlabadha 11, 1), so konnte Mâgadhî synonym mit Vaitâlîya sein. Das Vaitâlîya scheint also als das hauptsächlich von den königlichen Barden cultivirte Metrum betrachtet worden zu sein. Ich erkläre den Namen Vaitâlîya aus dem Umstande, dass die Strophe nicht in Gaṇas zu vier Moren eingetheilt wurde, obschon dies bei jeder Form derselben möglich ist; dass sie also nicht nach Takten (tâla) gesungen wurde. Der Zusammenhang der Gaṇas mit dem Tâla wird unten bei der Besprechung der Âryâ erörtert werden.

2) Vier Pâdas mussten beiseite gelassen werden und eine ganze Strophe habe ich übersehen.

Betrachten wir nun das Verhältniss der vorliegenden Vaitâlîya-Form zu der früheren, so finden wir im ersten Fusse neben dem entschieden vorherrschenden Choriambus noch eine beträchtliche Anzahl von aus demselben durch Zusammenziehung der Kürzen (– – –) und Auflösung der ersten Länge (⏑ ⏑ ⏑ ⏑ –) entstandener Metren, welche in der älteren Form entweder selten sind, oder ihr zu fehlen scheinen, wogegen die früher verhältnissmässig nicht seltene andere viersilbige Metren in den Hintergrund gedrängt sind und nur einen verschwindend kleinen Bruchtheil der Gesammtsumme ausmachen. Zu beachten ist, dass der erste Fuss in den ungraden Pâdas grössere Mannigfaltigkeit aufweist als in den graden; in letzteren scheint der Jonicus a minori und ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – gemieden zu werden. Für Abwechselung in den graden Pâdas sorgte der Auftakt, der hier mehr Formen zulässt als in den ungraden Pâdas.

Im Auftakte der ungraden Pâdas ist das alte Verhältniss bewahrt: die Länge überwiegt noch entschieden gegenüber den beiden Kürzen. Der Auftakt der graden Pâdas weist aber neue Verhältnisse auf, insofern auch hier wie im ersten Fusse das quantitirende Princip vorherrscht. Es finden sich nämlich der Spondäus und Anapäst beinahe gleich häufig, während der mit letzterem gleichwerthige Amphimacer, der in der älteren Form ein Sechstel aller Fälle ausmachte, nur in wenigen Fällen vorkommt (1 : 20). Das nicht seltene Auftreten des Dactylus (1 : 9) und das sporadische des Proceleusmaticus beweisen den Sieg des quantitirenden Princips. Im Ganzen ist der ursprüngliche Charakter des Metrums verdunkelt worden.

Die indischen Metriker[1]) lehren über das Vaitâlîya folgendes[2]). Die 14 Moren der ungraden und die 16 der graden Pâdas zerfallen in einen festen und einen beweglichen Theil. Der feste Theil ist in beiden Pâdas – ⏑ – ⏑ –, der bewegliche Theil besteht aus den übrigbleibenden Moren, 6 in den ungraden, 8 in den graden Pâdas. Von diesen Moren dürfen nur die ungraden mit der folgenden zu einer Länge zusammengezogen werden. In den ungraden Pâdas müssen im beweglichen Theile wenigstens zwei Längen stehen. Danach ist das Schema:

1) Ich habe in dieser ganzer Untersuchung Weber's vorzügliche Abhandlung „Ueber die Metrik der Inder" auf Schritt und Tritt benutzt. Statt bei jedem einzelnen Punkte darauf zu verweisen, möge dieser eine Hinweis genügen. Aus Weber's Indices wird man leicht entnehmen können, wo die betreffenden Stellen zu finden sind.

2) Das Vaitâlîya gehört zu den Mâtrâchandas, d. h. denjenigen Versen, deren Anzahl von Moren bestimmt ist, wie bei den Gaṇacchandas. Der Unterschied von letzteren ist der, dass die Moren nicht zu je vier in Gaṇas eingetheilt werden. Da die Gaṇas den musikalischen Takten (namentlich dem $^4/_8$ Takt) entsprechen, so würde folgen, dass das Vaitâlîya nicht in taktmässigem Gesange, sondern nur im Recitativ vorgetragen wurde.

⏕, ⏕ ⏕ –, ⏑ – ⏑ –
⏕ ⏕, ⏕ ⏕ –, ⏑ – ⏑ – } 2 mal.

Dies Schema stimmt mit dem aus dem Sûtrakṛitâṅga gewonnenen überein, nur dass der Amphimacer im (früheren) Auftakte fehlt. Auch die Bestimmung, dass im beweglichen Theile nicht sechs Kürzen stehen dürfen, finden wir in der älteren Zeit beobachtet, wie ein Blick auf die Tabelle auf Seite 593 lehrt. Im Uebrigen schliessen die Metriker also die in den älteren Strophen beobachteten Anomalien aus und erlauben nur das Regelmässige.

Wird gegen die obige Regel die zweite und dritte More in den ungraden, oder die vierte und fünfte in den graden Pâdas zu einer Länge contrahirt, oder geschieht beides zugleich, so entstehen Strophen, die der Reihe nach die Namen *Udîcyavṛitti, Prâcyavṛitti* und *Pravṛittaka* führen. In diesen Versen ist also die Erinnerung an den Unterschied von Auftakt und erstem Fuss geschwunden.

Ausserdem werden noch zwei Modalitäten des gewöhnlichen Vaitâlîya erwähnt, nämlich 1) die *Âpâtalikâ*, in welcher der Dijambus durch den Jonicus a minori ersetzt ist, 2) das *Aupacchandasaka*, in welchem jedem Vaitâlîya-Pâda hinten eine Silbe zugesetzt wird. Das erste Vorbild des Aupacchandasaka findet sich, um das hier nachzuholen, im Dhammapada v. 371, siehe Fausböll, p. 442. Dann werden noch alle Pâdas gleich den ungraden (*Câruhâsinî*) oder gleich den graden (*Aparântikâ*) gebildet.

Das Vaitâlîya ist in der k l a s s i s c h e n Periode zu einem festen Metrum erstarrt:

⏑ ⏑, – ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑ –
⏑ ⏑ –, – ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑ – } 2 mal.

Diese Form steht dem Urtypus sehr nahe; sie unterscheidet sich davon nur durch die Auflösung der Länge im Auftakte der ungraden Pâdas und die Ersetzung der ersten Länge durch eine Kürze im Auftakte der graden Pâdas.

Das *Aupacchandasika* oder *Vasantamâlikâ* ist ebenso erstarrt und unterscheidet sich von dem Vaitâlîya nur durch die Zufügung einer Länge in jedem Pâda. Aus einer der vielen Varietäten des älteren Aupacchandasaka ist die *Pushpitâgrâ* entstanden; sie hat folgende Form:

⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑ – –
⏑ ⏑ ⏑ ⏑, – ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑ – – } 2 mal.

2. D i e Â r y â u n d d i e ü b r i g e n G a ṇ a c c h a n d a s.

In der Pâli Literatur scheint die Âryâ, welche das beliebteste Versmass im jüngeren Prâkṛit ist und wahrscheinlich von dort Eingang in die Sanskrit Literatur gefunden hat, noch gänzlich zu

fehlen. Sie begegnet uns zuerst in der Jaina Literatur und zwar in doppelter Gestalt. In den j ü n g e r e n Theilen der heil. Schrift tritt nämlich die Âryâ in derjenigen Form, welche uns aus der übrigen Prâkṛit und Sanskrit Literatur bekannt ist, ungemein häufig auf, ja man kann sagen, sie ist das herrschende Metrum dieser Zeit. In den ä l t e r e n Theilen der Literatur, in welchen noch der Çloka und Trishṭubh die erste Rolle spielen, findet sich diese Form der Âryâ nur in einzelnen eingestreuten Versen, die sich sofort als spätere Zusätze erweisen. Dagegen sind zwei grössere Abschnitte [1]) in unzweifelhaft alten Werken, nämlich Âcârâṅga I, 8 und Sûtrakṛitâṅga I, 4 in Âryâ-Strophen abgefasst, die bedeutend von der späteren abweichen [2]). Und zwar sind in diesen Strophen beide Vershälften gleichgebildet; sie würde daher Gîti genannt werden können. Der zu Grunde liegende Typus ist folgender:

⏖ –, ⏑ – ⏑, ⏖ –, ⏓
{⏖ / – ⏑}, ⏑ – ⏑, ⏖ –, ⏓ } 2 mal.

Zunächst ist zu beachten, dass die letzte Silbe eines jeden Pâda kurz oder lang sein kann [3]); wir haben es also mit echten Pâdas zu thun, und diese Strophe ist nicht wie die spätere Âryâ in zwei Halbverse zu zerlegen, die durch eine Cäsur in zwei Hälften zerfallen, sondern in vier Pâdas.

Man bemerke ferner, dass die graden Pâdas von den ungraden sich nur durch Zufügung des Auftaktes unterscheiden. Wir wollen aber den Auftakt der graden Pâdas mit dem Schlusstakte des vorhergehenden Pâda zusammen „vierten Fuss" benennen, um dieselbe Bezeichnung der Füsse wie bei der gewöhnlichen Âryâ zu haben. Doch muss im Auge behalten werden, dass diese Bezeichnung stricte genommen nicht richtig ist, da besagte Schluss- und Auftakte noch keinerlei Einheit bilden.

---

1) Im Sûtrakṛitâṅga I, 4 finden sich 53 Strophen, von denen die letzte des zweiten Uddesao wegbleiben musste; ausserdem schienen mir hoffnungslos verderbt zu sein 4, 1, 19 a und 25 b; 2, 3 b und 5 b. Es bleiben also 100 Vershälften. Von diesen sind als nicht scandirbar 2 erste Pâdas und 6 zweite Pâdas in der folgenden Aufstellung nicht berücksicht worden. Der Text des Âcârâṅga Sûtra ist metrisch stärker zerrüttet. Ich berücksichtige 87 von 128 Halbversen, und bemerke, dass von den beiseite gelassenen Halbversen 19 erste Pâdas und 15 zweite Pâdas (bei 5 der letzteren abgesehen von dem vierten Fusse) dem oben angegebenen Schema entsprechen.

2) Was die Prosodie in Jaina Versen aus alter Zeit betrifft, so gelten *e* und *o* als anceps; dasselbe gilt von den Endungen *hiṃ, ṇaṃ, iṃ* des Plural (Instr. Gen., Nom. Acc. Neutr.), wofür ja auch *hi, ṇa, i* geschrieben werden kann. Zuweilen ist selbst das *aṃ* des Acc. sing. kurz.

3) Einige indische Metriker lehren die unbedingte Schwere eines Vokals am Ende des Pâda, während andere sie nur bei Strophen von gleichen Pâdas zulassen. Siehe C a p p e l l e r, Die Ganachandas. Ein Beitrag zur indischen Metrik. Leipzig 1872, p. 32 fg., wo die einschlägigen Stellen der Metriker gesammelt sind.

Der in beiden Pâdas gleiche Theil kann nun vier regelmässige Formen haben, deren Vorkommen im Sûtrakṛit. folgende Tabelle lehrt:

	1. Pâda.	2. Pâda.	Summe.
– –, ⏑ – ⏑, – –, ⏓	30	43	73
⏑⏑ –, ⏑ – ⏑, – –, ⏓	27	22	49
– –, ⏑ – ⏑, ⏑⏑ –, ⏓	13	10	23
⏑⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏑⏑ –, ⏓	7	4	11
Summe	77	79	156

Die letzten Horizontal-Summen im Âcâr. S. betragen: 93, 94, 187. Der gleiche Theil beider Pâdas hat die im Schema angegebene Form in 73% im Â. S., in 78% im S. S.

Das Vorkommen der einzelnen Metren im S. S. ist in folgenden Tabellen angegeben. Die erste Linie enthält die Zahlen für die regelmässigen, die zweite für die unregelmässigen Pâdas, die dritte die Summen aus beiden. Für das Â. S. führe ich nur die Summen an.

Spondäus im	I.	III.	V.	VII. Fusse.
	43	57	53	65
	10	9	3	11
Summe im S. S.	53	66	56	76
„ „ Â. S.	46	54	64	55

Anapäst im	I.	III.	V.	VII. Fusse.
	34	20	26	14
	6	11	6	2
Summe im S. S.	40	31	32	16
„ „ Â. S.	40	28	17	29

Aus diesen Zahlen ergiebt sich, dass der Spondäus in allen ungraden Füssen häufiger ist als der Anapäst. Letzterer ist relativ am häufigsten im Anfange des Pâda. An dritter und siebenter Stelle wurde er wahrscheinlich mehr gemieden, weil sonst drei Kürzen auf einander gefolgt wären, nämlich eine des vorausgehenden Amphibrachys und zwei des Anapäst. Ein ähnlicher Grund veranlasste das seltenere Auftreten des Anapäst an fünfter Stelle, weil derselben häufig eine oder zwei Kürzen vorausgehenden.

Im 2. u. 6. Fusse ist der Amphibrachys Regel.

Amphibrachys im	II.	VI. Fusse.
	77	79
	6	7
Summe im S. S.	83	86
Summe im Â. S.	74	79

Im Auftakte (bei den graden Pâdas) steht regelmässig ⏑⏑ oder – ⏑

–	im S. S.	58;	im A. S.	33
⏑⏑	„ „	10	„ „	18
– ⏑	„ „	20	„ „	30
Summe	„ „	88	„ „	81

S. S. hat als Auftakt zweimal eine Kürze, 2 Spondäus, 1 Anapäst, 1 Jambus; Â. S. 2 Jamben. Ausserdem hat das Â. S. zweimal die Cäsur nach und einmal vor dem vierten Fusse.

Ueber das Vorkommen der übrigen unregelmässigen Füsse orientiren folgende Tabellen.

S. S. hat im	II.	VI. Fusse.	Â. S. hat im	II.	VI. Fusse.
Anapäst	9	5	. . . .	5	7
Spondäus	3	—	. . . .	5	—
Proceleus.	1	2	. . . .	2	—
Tribrachys	2	—	. . . .	—	—
Jambus	—	1	. . . .	—	—
Dactylus	—	—		1	1
Summe	15	8		13	8

In den ungraden Füssen hat das S. S.

	I.	III.	V.	VII.
Dactyl.	1 (1)	— (5)	1 (5)	1 (3)
Amphibr.	—	1	4 (1)	—
5—6 Moren	3	—	1	—
Jambus	—	—	—	1
Proceleus.	1	—	—	—
Summe	5 (1)	1 (5)	6 (6)	2 (3)

Die eingeklammerten Zahlen gelten für das Â. S.

Fassen wir das Resultat für das S. S. in einer Tabelle zusammen. In erster Linie stehen die Zahlen der regelmässigen Versfüsse, in zweiter die der unregelmässigen, in dritter sind die nicht scandirbaren Verse registrirt.

I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.
93	83	97	88	88	86	92
5	15	1	6	6	8	2
2	2	2	6	6	6	6
100	100	100	100	100	100	100.

Suchen wir uns nun die **Entstehung** der beschriebenen Âryâ zu erklären. Bei genauerer Betrachtung der Âryâ wird ihre Aehnlichkeit im Baue mit dem Vaitâlîya auffallen. Beide Strophen bestehen aus zweimal 14 + 16 Moren. Ja, man kann durch eine Verschiebung eines Theiles des Vaitâlîya dasselbe in die Âryâ

umwandeln. Denken wir uns nämlich die Silben des ursprünglichen Vaitâlîya in Gaṇas zu vier Moren eingetheilt:

– –, ⏑͞⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏓ |
⏑͞⏑
– ⏑, – –, ⏑͞⏑ –, ⏑ – ⏑, – |

und nunmehr den 2. mit dem 3., den 6. mit dem 7. Fusse vertauscht, so erhalten wir das oben angegebene Schema der Âryâ.

Aber nicht nur in der Anlage, ich möchte sagen: den Grössenverhältnissen, entsprechen sich die Âryâ- und Vaitâlîya Strophen sondern auch in Einzelheiten.

In dem Vaitâlîya darf nämlich nicht am Anfange der graden Pâdas und an derjenigen Stelle, welche dem fünften Fusse der Âryâ entspricht, ein Amphibrachys stehen, weil sonst eine More des Auftaktes mit einer solchen des folgenden Fusses zusammengezogen werden müsste. Dasselbe Gesetz gilt bekanntlich auch für die Âryâ. Ferner hat der Auftakt der graden Pâdas im Vaitâlîya die Formen ⏑͞⏑ – und – ⏑ ⏑ –, und die Âryâ hat an derselben Stelle – und – ⏑, die nach dem quantitirenden Principa der Âryâ nicht gleichwerthig sein können. Alles dies läss keinen Zweifel übrig, dass die Âryâ zu dem Vaitâlîya in einer engeren Beziehung steht. Da nun das Vaitâlîya früher in der Literatur beglaubigt ist als die Âryâ und einen schon der älteren Zeit angehörigen Rhythmus hat, während die Âryâ später auftritt und einen neuen Rhythmus zur Schau trägt, so ist es wahrscheinlich die Ausgangsform für die Âryâ, wie nachweisbar für eine ganze Reihe späterer Metra.

Die Âryâ unterscheidet sich von dem Vaitâlîya zunächst durch ihr abweichendes Princip der Messung. Während nämlich das Vaitâlîya noch wie vedische Verse nach viersilbigen Füssen gemessen wird, liegt der Âryâ der Gaṇa, der Fuss von vier Moren, welche in verschiedener Weise zusammengezogen werden können, zu Grunde. Letzterer ist aber ein musikalisches, kein rein metrisches Gebilde, da es im einfachen Vortrag nicht rhythmisch empfunden wird und nur in der Musik zur Geltung kommt. In der That lässt sich die Âryâ wie alle Gaṇacchandas nicht nur in unsere Musik nach dem $^4/_4$ oder $^4/_8$ Takt setzen, sondern auch in indische nach dem Drutatritâlî und Thoongree Tâla [1]). Doch lässt sich auch die Beziehung der Gaṇas zur Musik direkt nachweisen. Denn den zum Gesange bestimmten Liedern des Gîtagovinda und der Vikramorvaçî liegt die Gaṇa-Eintheilung zu Grunde. Der Umstand, dass die Âryâ ein volksthümliches Metrum ist, spricht dafür, dass sie eine Gesangstrophe war [2]). Es ist

1) Siehe *Tagore*, English verses set to Hindu Music, Calcutta 1875 p. V fg. wo einige Beispiele von Tâlas aufgeführt werden.

2) Beide Stücke, welche in der oben beschriebenen Form der Âryâ gedichtet sind, haben einen mehr populären als streng dogmatischen Charakter.

ferner zu beachten, dass die Aryâ in den älteren Kâvyas fehlt, dagegen in den Dramen vielfach verwandt wird: die lyrischen Partieen der Dramen sind aber höchst wahrscheinlich gesungen worden.

So hätten wir denn die Annahme zu machen, dass ein ursprünglich musikalisches Princip Eingang in die Metrik fand, und dass durch seinen Einfluss der Rhythmus des Vaitâlîya verändert und umgebildet wurde. Das Vaitâlîya lässt sich zwar in allen seinen Entwicklungsformen in Gaṇas eintheilen, wie oben gezeigt, aber dadurch würde das Verhältniss von Auftakt und folgendem Fusse verwischt worden sein; überdies würde der musikalische Ictus (âghâta) mit dem metrischen Rhythmus in Widerspruch gestanden haben, wenn nämlich in alter Zeit ebenso wie jetzt die erste Note eines Taktes den Shoma trug [1]). Dies war wahrscheinlich der Grund, weshalb der Rhythmus des Vaitâlîya abänderte, als es zur Gesangstrophe erhoben wurde. Wir haben oben gesehen, dass man zur Âryâ gelangen kann, wenn man in dem Vaitâlîya den 2. und 6. mit dem 3. und 7. der von uns eingeführten Gaṇas vertauscht. Doch wie verfiel man gerade auf dieses Mittel, um sich das Vaitâlîya sanggerecht zu machen? Ich glaube auch hierauf eine Antwort geben zu können.

Die Trishṭubh war in der vedischen Periode das am meisten gebrauchte Metrum. Sie bewahrte aber auch dann noch eine grosse Bedeutung, als sie an den Çloka den Vorrang abgetreten hatte, da sie namentlich gebraucht wurde, sobald der Ton der Darstellung sich hob. Es steht also zu vermuthen, dass die Trishṭubh auf die Entwicklung der indischen Metrik einen grossen Einfluss ausüben musste, eine Vermuthung, die wir später an andern Erscheinungen noch des weiteren wahrscheinlich machen werden.

Der Typus der Trishṭubh nun ist: ⏓ ⏑ – ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑
Die erste Silbe kann auch eine Kürze sein. Aber die Länge überwiegt, und der Umstand, dass in der Pâli Literatur und bei den Jainas häufig zwei Kürzen an ihrer Stelle erscheinen, deutet darauf hin, dass das metrische Gefühl des Inders in der ersten Silbe eine Länge erwartete. Setzt man nun an Stelle der vierten Länge eine Kürze [2]), so erhielt man den Rhythmus der Âryâ:

⏑͟⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏑͞⏑ –, ⏑ | – ⏑; ⏑͟⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏑͞⏑ –, ⏑ [– ⏑ –]

Zunächst allerdings, glaube ich, wird man so nur den Rhythmus des ersten Pâda gewonnen und dem des Vaitâlîya substituirt haben.

Âcârânga I, 8 könnte man eine Ballade von dem glorreichen Leiden unseres Herrn Mahâvîra nennen. Sûtrakritânga I, 4 handelt von der Nichtsnutzigkeit der Weiber, ebenfalls ein offenbar recht populärer Gegenstand.

1) Siehe die Beispiele bei Tagore a. a. O.

2) Fortsetzer der so entstandenen Trishṭubh-Form werden p. 610 behandelt werden.

Darauf formte man den zweiten Pâda ebenso um, wobei denn ein Auftakt übrig blieb. Diese Annahme scheint mir für die älteste Zeit, wo die Pâdas noch unter einander gleichberechtigte Glieder oder Zeilen der Strophen waren, nothwendig. Aber es konnte nicht lange verborgen bleiben, dass durch Zusammenlegung zweier Pâdas gewissermassen Raum geschaffen wurde für zwei beinahe vollständige Trishṭubhzeilen; man liess also die erste Trishṭubhzeile in den zweiten Pâda des Vaitâlîya übergreifen, und begann dann, wie oben im Schema angedeutet, die zweite Trishṭubhzeile. Das war offenbar der Grund, weshalb die ursprüngliche Selbständigkeit der Pâdas aufgegeben und aus zwei Pâdas der nun zusammenhängende Halbvers der späteren Âryâ gebildet wurde. Zunächst blieb dort, wo der 1. oder 3. Pâda endete, die Cäsur. Dergleichen Strophen sind noch in der Prâkṛit Poesie, bei Brahmanen und Jainas, sehr häufig, auch noch bei älteren Sanskritautoren z. B. Varâha Mihira. Diese von dem späteren Typus hinsichtlich der Stelle der Cäsur abweichende Strophen gelten den indischen Metrikern als cäsurlos und solche werden von ihnen *Vipulâ* genannt. Die Cäsur mitten in einem Gaṇa musste aber störend wirken, daher man sie in den Anfang derselben verlegte. So entstand ein neuer Typus der ersten Âryâhälfte:

– –, ⏑ – ⏑, – – | ⏑ – ⏑, – –, ⏑ – ⏑, – –, –

Diesen finden wir später weiter dadurch entwickelt, dass das quantitirende Princip, wonach zwei Kürzen gleich einer Länge sind, in allen Füssen sich geltend machte und so das proteusartige Metrum der späteren Zeit hervorrief. Aber Spuren des ursprünglichen Verhältnisses blieben bestehen, zunächst in der *Capalâ*-Form der Âryâ, welche an zweiter und vierter Stelle einen Amphibrachys umgeben von langen Silben verlangt. Ferner ergeben die sehr umfangreichen Zählungen, die Cappeller an der gemeinen Âryâ angestellt hat[1]), dass auch bei ihr noch in den ungraden Füssen der Spondäus, in 2. und 6. der Amphibrachys entschieden vorwiegt. Im vierten Fusse bleibt dagegen der Amphibrachys hinter dem Spondäus zurück. Auch dies erklärt sich aus dem älteren Schema, da ja der vierte Fuss aus dem Schlusstakte des ersten und dem Auftakte des zweiten Pâda entstanden ist, von denen der erstere die Form ⏓, der zweite meistens die Form ⏓⏓ seltener – ⏑ hatte. Es erübrigt eine Eigenthümlichkeit der späteren Âryâ zu besprechen, die Verkürzung des 6. Fusses in der zweiten Vershälfte. Statt des Amphibrachys steht nämlich im 2. Hemistich

1) Siehe dessen oben citirte Abhandlung. Cappeller's Fleiss ist belohnt worden dadurch, dass er den ursprünglichen Typus der Âryâ, abgesehen von der Cäsur, richtig eruirt hat. Ich erkenne dies um so bereitwilliger an, als ich seine Hypothese über die Entstehung dieses ältesten Typus aus einem dem Asclepiadeum majus entsprechenden Versmasse zurückweisen muss.

eine kurze Silbe. Diese Erscheinung hat meines Erachtens ihren Grund nicht in der Natur des Metrums selbst, da die älteste Form nichts dergleichen hat, sondern in seiner Bestimmung zur Gesangstrophe. Wir haben nämlich in dem Gîtagovinda eine grosse Verschiedenheit von Gesangstrophen, und alle haben die Eigenthümlichkeit, dass in ihnen entweder alle vier Zeilen, oder doch wenigstens drei derselben untereinander verschieden sind. Offenbar ist die Verkürzung des vierten Pâda der Âryâ demselben Bestreben zuzuschreiben, die Zeilen der zum Singen bestimmten Strophe ungleich zu bilden. Warum zu diesem Zwecke gerade der 6. Fuss in der gegebenen Weise verkürzt wurde, darüber wage ich folgende Vermuthung. Wenn im 6. Gaṇa der Proceleusm. eintritt, so steht nothwendig eine Nebencäsur nach der ersten Kürze. Indem man so von dem in zwei Theile gespaltenen Gaṇa die letztere Hälfte wegliess, gewann man ungezwungen die Möglichkeit, ein verkürztes Hemistich zu bilden. Analog der Verkürzung des letzten Halbverses ist die Verlängerung beider unverkürzter Halbverse in der Âryâgîti. Jedoch scheint letzteres keinen andern Grund zu haben, als das bekannte Streben, zu einem katalektischen Verse einen akatalektischen zu bilden. Als Muster dienten Trishṭubh und Jagatî, Vaitâlîya und Aupacchandasaka, doch mit dem Unterschiede, dass bei diesen es sich um katalektische und akatalektische Pâdas, bei der Âryâ und Âryâgîti um Hemistiche handelt.

Zum Schlusse sei noch erwähnt, dass das älteste Beispiel der jüngeren Âryâ jene den nördlichen und südlichen Buddhisten gemeinschaftliche Glaubensformel ist; dieselbe lautet verbessert[1]):

ye dhamma hetupabhavâ tesaṃ hetuṃ tathâgato âha |
tesaṃ ca yo nirodho evaṃ vâdî mahâsamaṇo ||

In dieser Strophe ist der ursprüngliche Rhythmus noch ziemlich rein bewahrt.

Das Resultat unserer Untersuchung über die Entstehung und Entwicklung Âryâ ist also, dass sie aus dem Vaitâlîya mit Anlehnung an die Trishṭubh unter dem Einflusse der Musik entstanden ist. Ersterer Einfluss bewirkte ferner die engere Aneinanderschliessung von je zwei auf einander folgenden Pâdas, letzterer die Verkürzung des vierten Pâda.

3. Die Vishamavṛitta.

Vishamavṛitta sind Strophen, in welchen die einzelnen Pâdas ungleich gebildet sind. Abgesehen von dem hierhin gehörigen Çloka und den *Padacaturûrdhva* sind alle von Piṅgala

1) Ich lese *dhamma* statt des überlieferten *dhammâ*, weil dadurch das Metrum richtig wird. Die Stammform statt des richtigen Plural erregt kein Bedenken in der Volkssprache, aus der diese Strophe wahrscheinlich stammt. Aehnliches findet sich häufig genug in den Gâthâs der Buddhisten. *hetupabhavâ* statt *hetuppabhavâ* metri causa, *tesaṃ* statt *teshaṃ*.

aufgeführten Strophen dieser Gattung in Gaṇas von vier Moren eintheilbar, was die indischen Metriker nicht angeben und bisher nicht bemerkt worden zu sein scheint. Ich werde zur Begründung meiner Beobachtung die Schemata der einzelnen Metra in Gaṇas zerlegt hier aufführen.

Udgatâ. (In diesem Metrum ist der 12. Sarga der Kirâtârjunîya und der 5. des Çiçupâlabadha abgefasst.)

⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ | ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – |

–, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, | ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – ‖

Halâyudha giebt an, dass Pâda 1 und 2 zusammen, in eins (ekataḥ), zu sprechen seien. Der Grund liegt auf der Hand: das Ende des Pâda fällt mitten in einen Gaṇa; darum wurden beide Pâdas zu einer Zeile zusammengezogen. Aus demselben Grunde hätte der zweite und dritte Pâda zusammengezogen werden können, was nach dem Wortlaute des Piṅgala nicht ausgeschlossen ist. Aber die Tradition der Commentatoren wenigstens verlangte nach dem ersten Halbverse eine Pause.

Von der Udgatâ giebt es zwei Varietäten:

1) *Lalita*, wenn nämlich im Auftakte des dritten Pâda die Länge in zwei Kürzen aufgelöst werden: ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –

2) *Saurabhaka*, wenn im ersten Takte desselben Pâda statt des Proceleusmaticus der Amphibrachus eintrat: –, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ – |

Upasthitapracupita, dessen 1. Pâda der längere Vaitâlîya-Pâda vermehrt durch einen Jonicus a minori, und der 2. Pâda der längere des Aupacchandasaka mit Auflösung der ersten Länge des ersten Fusses ist. Das Schema ist folgendes:

–, – –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – ⏑ ⏑, – –, | ⏑ ⏑, – ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – – |

⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, – | ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, – ⏑ ⏑, – – ‖

Hier wird der dritte und vierte Pâda in eins gesprochen, aus demselben Grunde wie oben.

Auch von dieser Strophe giebt es zwei Varietäten:

1) *Vardhamâna*, bei dem der 3. Pâda verdoppelt ist: ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – |. Diese Strophe hat also fünf Pâda von denen der vierte und fünfte in eins zu sprechen sind.

2) *Çuddhavirâḍṛishabha*, wenn der dritte Pâda des Upasth. folgende Form hat – –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – i. e. des kürzeren Vaitâlîyapâda.

Diese zwei Strophen mit ihren Unterarten sind also aus Gaṇas aufgebaut. Sie scheinen erstarrte Gesangsstrophen zu sein; denn von denen des Gîtagovinda unterscheiden sie sich hauptsächlich nur dadurch, dass die einzelnen Gaṇas fest sind und keine Auflösungen oder Zusammenziehungen gestatten.

Ungewiss ist, ob nicht auch einige der *Padacaturûrdhva*

Strophen, d. h. Strophen, die aus 8 + 12 + 16 + 20 Silben bestehen, Gaṇa-Eintheilung hatten. *Âpîḍa* heisst eine solche Strophe, wenn am Ende jedes Pâda zwei lange Silben stehen, während die übrigen kurz sind; *Pratyâpîḍa* dagegen, wenn die beiden ersten, oder auch die 2 ersten und 2 letzten lang sind. Hier liesse sich auch nach Gaṇas eintheilen;

⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, – | ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, – – |

⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, – | ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑,
⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, – – ‖

und umgekehrt

– –, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ | –, – ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ |

– –, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, | –, – ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑,
⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ‖

und ebenso

– –, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, – –, | – –, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, – – |

– –, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, – –, | – –, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑,
⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, – – ‖

Jedoch bin ich zu der Annahme geneigt, dass hier eine metrische Künstelei vorliegt, und dass die Eintheilbarkeit in Gaṇas nur zufällig ist.

Die Ardhasamavṛitta.

So heissen solche Strophen, deren Vershälften gleich, die zusammengehörigen Pâdas dagegen ungleich sind. Hierhin werden zwei Arten der *Triṣṭubh* gerechnet, die *Âkhyânakî*, in welcher die ungraden Pâdas mit – – ⏑ –, die graden mit ⏑ – ⏑ – anheben, und die *Viparîtâkhyânakî*, wo das umgekehrte der Fall ist; ferner drei Arten des *Aupacchandasaka*, die *Vasantamâlikâ* oder das *Aupacchandasika* von der Form:

⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – – | ⏑ ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – – |

Pushpitâgrâ:

⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – – |

und *Bhadravirâṭ:* – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – – | – – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – – |

Ketumatî: ⏑ ⏑, – ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ – – | – ⏑ ⏑, – ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ – – |

scheint sich an die Âpâtalikâ anzuschliessen, während die vier folgenden Strophen dactylischer und anapästischer Rhythmus zu Grunde liegt.

Vegavatî: ⏑ ⏑, – ⏑ ⏑, – ⏑ ⏑, – –, | – ⏑ ⏑, – ⏑ ⏑, – ⏑ ⏑, – – |

Drutamadhyâ: – ⏑ ⏑, – ⏑ ⏑, – ⏑ ⏑, – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, – ⏑ ⏑, – ⏑ ⏑,
– – |

Hariṇaplutâ: ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – | ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –,
⏑ – |

Upacitraka: ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – | –, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, – |

wie die *Yavamatî:* – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ | ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – – | aus Trochäen zusammengesetzt ist.

Was oben über Âpîḍa und Pratyâpîḍa gesagt ist, gilt auch von der *Çikhâ* und *Khañjâ*, deren Pâdas abwechselnd aus 29 und 31 Silben bestehn, resp. vice versa; alle Silben sind bis auf die letzte in jedem Pâda kurz. Man könnte auch hier in Gaṇas eintheilen, aber wahrscheinlicher ist, dass eine metrische Künstelei vorliegt.

Die Samavṛitta.

Zu dieser Klasse gehören alle Strophen von vier durchaus gleichen Zeilen, in welchen die Silbenzahl und die Quantität jeder Silbe unveränderlich ist. Vorgebildet war diese Klasse schon in den vedischen Strophen von vier gleichen Zeilen; nur dass in ihnen die Quantität der einzelnen Silben noch nicht unabänderlich fest stand. Auch haben die aus der vedischen Trishṭubh und Jagatî entwickelten Âkhyânakî und Vaṃçastha, resp. Indravaṃçâ einen Rest der ursprünglichen Freiheit bewahrt, indem meistens die erste Silbe des Verses in derselben Strophe bald lang, bald kurz ist. Selbst die später durchaus festen Metra wie Mâlinî, Vasantatilakâ, Pramitâksharâ, Rathoddhatâ, Çârdûlavikrîḍitâ etc. zeigen noch grössere Freiheit in den Gâthâs der nördlichen Buddhisten. Die Metrik der letzteren Werke bedarf aber noch einer Specialuntersuchung, wodurch gewiss noch manche dunkle Punkte in helleres Licht werden gerückt werden. Für's erste konnten nur einige auffälligere Erscheinungen, wie sie sich bei der Lektüre des Lalita-Vistara und Mahâvastu von selbst ergaben, für unsere Untersuchung Beachtung und Verwendung finden.

Der metrenbildende Trieb der Inder hat sich am lebhaftesten in dem jetzt zur Behandlung stehenden Gebiete bewiesen. Ueber anderthalb hundert verschiedene Metra werden von den indischen Metrikern aufgeführt. Natürlich kann es bei der grossen Fülle der Formen nicht meine Absicht sein, die Entstehung jeder einzelnen aufzudecken. Es wird genügen, die Principien darzulegen, von welchen sich die Inder bei der Bildung neuer Metren bewusst oder unbewusst haben leiten lassen.

Zunächst werden wir einräumen müssen, dass manche Metra aus Gaṇas bestehen, die aber ihre ursprüngliche Beweglichkeit aufgegeben haben und zu einer festen Form erstarrt sind. Wir haben im Vorhergehenden schon gesehen, welche Bedeutung die Gaṇas für die Metrik der Inder gewonnen haben. Wahrscheinlich hat die Musik, wie überall, so auch bei den Indern einen grossen Antheil an der Ausbildung ihres rythmischen Gefühls gehabt, und nachdem dieses einmal fest stand, machte es sich geltend bei der Schöpfung neuer Metra.

Dass letzteres wirklich der Fall gewesen ist, lässt sich leicht zeigen. Von 168 untersuchten Metren lassen sich 44 g a n z in

Gaṇas zerlegen; wenn die erste Silbe als anceps gilt noch weitere 5, Summa 49. Solche, deren übrigbleibender Auftakt und Schlusstakt einen ganzen Gaṇa ausmachen, 17. Einen einsilbigen Schlusstakt lassen 21 übrig; einen desgl. Auftakt 7. Ein zweisilbiger Schlusstakt findet sich bei 6, ein desgl. Auftakt bei 4. Es sind also 103 Metra, die sich in Gaṇa zerlegen lassen, gegenüber 65 einer solchen Eintheilung wiederstrebenden. Um nun zu zeigen, dass nicht etwa ein Zufall gewaltet, gebe ich in folgender Tabelle die Anzahl 1) aller möglichen Metra von der Silbenzahl 6—15, 2) der ganz in Gaṇas zerlegbaren, ferner derjenigen, bei welchen 3) ein einsilbiger Schlusstakt, 4) ein einsilbiger Auftakt, 5) ein zweisilbiger Schlusstakt, 6) ein zweisilbiger Auftakt übrig bleibt[1]:

	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
1)	32	64	128	256	512	1024	2048	4096	8192	16384
2)	12	15	32	57	89	168	292	492	885	1683
3)	6	12	15	32	57	89	168	292	492	885
4)	12	24	30	64	114	198	336	584	984	1770
5)	6	12	24	30	64	114	198	336	584	984
6)	12	24	48	60	128	228	396	672	1168	1968

Hätten die Inder ihre Metrik ausgebildet ohne Rücksicht auf die Gaṇas, so müsste die Zahl aller vorhandenen zu derjenigen der vorhandenen zerlegbaren Metra sich annähernd verhalten wie die Zahl aller möglichen zu derjenigen der möglichen zerlegbaren. Bei Strophen von elf- und zwölfsilbigen Pâdas ist letzteres Verhältniss nach Massgabe obiger Tabelle etwa 6 : 1, ersteres nach meinem Befunde 3 : 1. Also: die gefundene Anzahl ist doppelt so gross als die zu erwartende. Man ersieht daraus, dass die Inder nicht durch den Zufall, sondern durch ein eigenes rhythmisches Gefühl bei der Auswahl aus den möglichen Metren geleitet worden sind.

Zu demselben Resultate können wir auch durch eine andere Betrachtung gelangen. Der Theorie nach müssten wir erwarten, dass etwa gleichviele Metra mit einsilbigem Auftakte wie ganz zerlegbare vorkämen. Das Verhältniss bei den wirklich vorhandenen Metren dieser zwei Arten ist aber umgekehrt nämlich 6 : 44. Auch sollte die Anzahl der Metren mit ein- resp. zweisilbigem Auftakte doppelt so gross sein als derjenigen mit gleichsilbigem Schlusstakte. Wir finden aber Metra mit einsilbigem Auftakte nur 7, dagegen 21 mit einsilbigem Schlusstakte. Man sieht, dass auch in diesen Punkten eine bestimmte rhythmische Neigung vorgewaltet hat. Ich

1) Die Summe aller möglichen nn-silbigen Metra mit zweitheiliger Schlusssilbe ist 2^{n-1}, diejenige aller in Gaṇa zerlegbaren findet man durch Aufstellung aller Combinationen mit Wiederholungen der Elemente (hier = Gaṇa) 2, 3, 4 zur Summe n. Jede einzelne Combination muss so oft mit 3 multiplicirt werden, als in ihr das Element 3 (i e. ⏑ ⏑ –; ⏑ – ⏑; – ⏑ ⏑) vorkommt. Das Uebrige lässt sich leicht aus dem Vorhergehenden ableiten.

führe diese Erscheinung darauf zurück, dass die Inder alle Verse entweder nach taktmässiger Musik oder wenigstens in Recitativ vortragen. Nun ist es schwer, den Einfluss der ersteren Vortragsweise auf letztere auszuschliessen, und so mag denn die taktmässige Musik mittelbar durch den Einfluss des Gesanges auf die Gestaltung der Metra eingewirkt haben.

Wenn wir aber auch den Einfluss der Gaṇas auf die Entwicklung der neueren Metrik einräumen müssen, so dürfen wir ihm doch auch nicht zu viel Gewicht beilegen. Erstens widerstrebt denn doch eine nicht unbedeutende Zahl von Metren jeder Zerlegung in Gaṇas, zweitens lässt sich von mehreren in Gaṇas zerlegbaren ein anderweitiger Ursprung nachweisen, beziehungsweise wahrscheinlich machen. So lässt sich die *Rucirâ* in Gaṇas eintheilen ⏑ – ⏑, – ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏓. Trotzdem ist Gildemeister ohne Zweifel im Recht, die Rucirâ von der Jagatî abzuleiten durch Auflösung der dritten Länge ⏓ – ⏑ – ⏑⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏓. Hierhin gehören alle aus dem Vaitâlîya entstandenen Samavṛittas, die wir jetzt auszählen wollen. *Çuddhavirâṭ:* –, – –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑ ⏓, und die *Varatanu, Tati* oder *Mâlati:* ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏓. Obschon beide sich in Gaṇas zerlegen lassen, wobei der Auf- und Schlusstakt sich zu einem vollständigen Gaṇa summiren, sind sie nicht ursprünglich auf Gaṇas aufgebaut, sondern offenbar nur der längere Pâda des Vaitâlîya in vierfacher Wiederholung, wie das *Ekarûpa* ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – und *Prasabha* (auch *Bhadrikâ* und *Subhadrikâ* genannt) ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – der kürzere Pâda desselben sind. Die 4 letztgenannten Metra sind also nur Modalitäten der Câruhâsinî und Aparântikâ, siehe oben p. 595. Ebenso sind die Pâdas eines anderen *Ekarûpa:* –, – –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – – identisch mit dem längeren Pâda des Aupacchandasaka. *Lalitapada* ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, – ist aus dem längeren Pâda der oben erwähnten Âpâtalikâ, *Meghavitâna* ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, – aus dem kürzeren desselben Metrum gebildet.

Aus der älteren Periode sind ausser dem Çloka nur zwei Metra, beide aber von demselben Rhythmus, die Trishṭubh und Jagatî in die Folgezeit übergegangen. Ueber die Entwicklung der Trishṭubh sind wir durch Oldenberg's interessante Abhandlung: das altindische Âkhyâna, in dieser Zeitschrift Bd. 37, p. 54 flg. unterrichtet. Oldenberg hat gezeigt, dass schon im Pâli die Trishṭubh sich dem späteren Schema nähert und im Begriffe steht, die vedische Cäsur nach der vierten oder fünften Silbe aufzugeben, da in 24 von 149 Pâdas dieselbe fehlt. Die Jainas sind einen Schritt weitergegangen. In 151 Pâdas des Sûtrakṛitânga steht die Cäsur 60 mal nach der vierten, 43 mal nach der fünften Silbe und 48 mal fehlt sie gänzlich. Der Typus ist dort:

⏓ – ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓

In 53 von 440 Pâdas ist die erste Länge in zwei Kürzen

aufgelöst, in 9 die vierte, in 2 die dritte; umgekehrt sind die beiden Kürzen des mittleren Choriambus viermal zu einer Länge zusammengezogen. Statt des Choriambus steht 12 mal ein Jonicus a minori ⏑ ⏑ – – und 5 mal Epitritus sec. – ⏑ – –, in welchen Fällen immer Cäsur vorhergeht. Endlich steht noch zuweilen an Stelle der vierten Länge eine Kürze, meist vor Cäsur. Die übrigen Anomalien lassen wir als zu sporadisch bei Seite. Wir sehen also, dass 1) das quantitirende Princip hier gegenüber den Pâlistrophen weiter um sich gegriffen hat, 2) der Choriambus fast zur Regel geworden und die im Pâli nicht gerade seltenen stellvertretenden Versfüsse an dieser Stelle auf ein Drittel der Häufigkeit verdrängt hat. Der Grund war wohl nicht der, dass solche Verse mit dem abweichenden Rhythmus überhaupt vermieden wurden, sondern dass aus ihnen eine selbstständige Strophenart sich zu entwickeln begonnen hatte. Dies soll jetzt gezeigt werden [1]).

Prof. Oldenberg hat aus einigen auf's Geradewohl aus dem Mahâbhârata herausgegriffenen Stellen [2]) den Schluss gezogen, dass „mit grosser Regelmässigkeit der Typus, welcher unabhängig von dem Vorhandensein und der Stellung der Cäsur für die Silben 5—7 daktylische Messung verlangt, im Mahâbhârata durchgeführt ist". Das ist allerdings für die grosse Mehrheit der Stellen, in denen die Trishṭubh vorkommt, richtig. Aber in anderen findet sich ein schon von Ewald richtig erkanntes und beschriebenes Metrum von so abweichender Gestalt, dass man zweifeln könnte, ob es mit der regelmässigen Trishṭubh zusammenhängt, wenn es nicht mit derselben gemischt vorkäme und sich aus dem vedischen Prototyp herleiten liesse.

Der Typus dieser Abart der Trishṭubh ist nun folgender. Nach vier, seltener fünf, die Länge bevorzugenden Silben steht die Cäsur, darauf folgt meist entweder – ⏑ – – ⏑ – ⏓ oder ⏑ ⏑ – – ⏑ – ⏓; damit wechselt der gewöhnliche Rhythmus der Trishṭubh mit Cäsur nach der vierten oder fünften Silbe.

168 Pâdas, Mahâbhârata I 7289—7335 zeigen folgende Erscheinungen.

In 14 Pâdas von dem gemeinen Typus fehlt die Cäsur; in 15 desgleichen steht sie vor dem Choriambus, in 31 vor dem Anapäst. Der erste Theil des Pâda hat im ersten der beiden letzteren Fälle die Form: ⏓ – ⏑ – 10 mal, ⏑ – – – 2 mal, – ⏑ – – 1 mal, – – – – – 1 mal, ⏑ – – – – 1 mal; im zweiten ⏓ – ⏑ – – 29 mal, – – – – – 1 mal, ⏑ – – ⏑ – ⏑ 1 mal. Also der gewöhnliche Rhythmus waltet hier auch noch in der ersten Hälfte des Pâda vor, wenn die zweite ihn hat. Wenn aber die zweite Hälfte die Form: ⏑ ⏑ – – ⏑ – ⏓ hat, so findet sich in der ersten Hälfte – – – – 21,

1) Im Lalita-Vistara hat das Metrum ganz die später übliche Form, nur dass die erste Silbe ⏓ häufig noch durch zwei Kürzen vertreten ist.

2) Siehe die oben citirte Abhandlung p. 60.

⏑ – – – 10, ⏑ – ⏑ – 5, – ⏑ – – 1, – – ⏑ – 1, ⏑ ⏑ – – 2, – – ⏑ – – – 2, ⏑ – ⏑ – – 1 mal. Summa 45. Hat die zweite Hälfte die Form: – ⏑ – – ⏑ – ⏓, so steht in der ersten – – – – 30, ⏑ – – – 7, ⏑ – ⏑ – 5, – – ⏑ – 7, – ⏑ – – 5, – – ⏑ – – 1, – – – – – – 1 mal. Summa 52. Ausserdem finden sich 8 Jagatî-Pâdas der vorstehenden Art, und zwei Pâdas mit gänzlich unregelmässiger zweiten Hälfte.

Da sich nun längere Stellen in diesem Metrum in vielen Theilen des Mahâbhârata finden, so ist nicht zu bezweifeln, dass es einer gewissen Beliebtheit sich erfreute. Aus diesem Metrum gingen nun zwei der s p ä t e r e n Zeit durch Erhebung des Typus zur Norm hervor:

1) *Vâtormi* oder *Ûrmimâlâ* – – – – | ⏑ ⏑ – – ⏑ – ⏓

2) *Çâlinî* – – – – | – ⏑ – – ⏑ – –

Aus der Çâlinî scheint das *Mattamayûra* – – – – | – ⏑ ⏑ – – ⏑ ⏑ – – so entstanden zu sein, dass statt der beiden Kürzen im zweiten Theile je zwei gesetzt wurden. Der letztere Theil der Çâlinî findet sich nun bei vielen Metren; wir werden daher nicht fehlgehen, wenn wir dieselben aus der Trishṭubh herzuleiten versuchen.

Zunächst die *Mandâkrântâ:* – – – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – | – ⏑ – – ⏑ – ⏓

Der erste und letzte Theil erklären sich leicht als die beiden Hälften der Çâlinî; der mittlere ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ist wahrscheinlich durch Auflösung der Längen aus – – ⏑ –, dem gewöhnlichen Anhub der Trishṭubh entstanden. Man scheint nämlich das Vorwiegen der Längen in der Çâlinî als schwerfällig empfunden und durch Einschub einer grösseren Anzahl kurzer Silben das rhythmische Gleichgewicht wieder hergestellt zu haben. Die Mandâkrântâ ging also aus der Çâlinîform der Trishṭubh mit verdoppeltem ersten Theile hervor.

Frühe beliebt ist auch die *Mâlinî:* ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – | – ⏑ – – ⏑ – ⏓

Der erste Theil hat im Lalita Vistara die Form ⏕ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏓ | Er scheint durch Auflösung aus – – – – – entstanden zu sein. Fünf Silben statt vier vor der Cäsur finden sich ja bei der gemeinen Trishṭubh häufig, bei der modificirten nicht selten. Die Mâlinî ginge also zurück auf eine Urform: – – – – – | – ⏑ – – ⏑ – ⏓

Diese hat sich nun erhalten unter dem Namen *Vaiçvadevî.*

Wie aus der Çâlinî die Mandâkrântâ gebildet wurde, so aus der Vaiçvadevî die *Kusumitalatâvellitâ*:

– – – – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – | – ⏑ – – ⏑ – ⏓

Durch Vorschlag einer kurzen Silbe entsteht die *Vismitâ* oder *Suvṛittâ:* ⏑ – – – – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – | – ⏑ – – ⏑ – ⏓

Ohne den mittleren Theil heisst das Metrum *Cañcarîkâvalî:* ⏑ – – – – – – ⏑ – – ⏑ – ⏓, ohne den letzten, mit Verdoppelung des Mittelgliedes und Zusammenziehung der zwei ersten Kürzen desselben, *Çikhariṇî:* ⏑ – – – – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏕ ⏑ ⏑ ⏑ –

Durch weitere Vermehrung des ersten und zweiten Theiles der Mandâkrântâ entspringt die *Sragdharâ:* – – – – ⏑ – – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – | – ⏑ – – ⏑ – –. Mit dieser hat die *Suvadanâ* die beiden ersten Theile gemein: – – – – ⏑ – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – ⏑ ⏑ ⏑ –

Noch eine Ableitung aus der Mândâkrântâ möge erwähnt werden, die *Hariṇî:* ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – | – – – – | ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏓

Sie scheint durch Umstellung des ersten und zweiten Theiles der Mandâkrântâ, und Zufügung des verkürzten Ausganges der Vasantatilakâ (siehe unten) als letzter Theil gebildet worden zu sein. Wurden die Längen im ersten und die Kürzen im zweiten Gliede der Mandâkrântâ verdoppelt, während das dritte Glied wie bei der Hariṇî gebildet wurde, so entstand das *Bhujaṃgavijṛimbhita:* – – – – – – – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – | ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏓

Die gemeine Trishṭubh scheint nicht so fruchtbar für die Erzeugung neuer Metra gewesen zu sein als die oben behandelte Abart derselben. Jedoch hängt mit ihr wahrscheinlich, wegen des gleichen Anfanges und Endes, ein beliebtes Versmass zusammen, die *Vasantatilakâ*, auch *Siṃhoddhatâ* (oder *Siṃhonnatâ*) und *Uddharshaṇî* genannt: – –, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏓

Sie scheint aus derjenigen Form der Trishṭubh entstanden zu sein, die wir oben für die Erklärung des Âryârhythmus erschlossen haben und die sich auch faktisch, wenn auch nicht in besonderer Häufigkeit nachweisen lässt: – – ⏑ – ⏑ | ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓

Verdoppelt man den Anapäst nach der Cäsur, so erhält man die Vasantatilakâ, welche allerdings keine Cäsur, auch nicht im Lalita Vistara etc. hat. Die V. lässt sich in Gaṇas eintheilen, wie oben geschehen. Aus der Vasantatilakâ ist durch Weglassung der ersten 2 Silben und Contraction von 2 Kürzen das *Upasthita:* ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏕ – ⏑ – –, durch Weglassung der letzten 2 Silben die *Pramitâksharâ* (i. e. das Metrum, in welchen (einige) Silben unterdrückt sind?) entstanden: ⏕ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ –. Die Länge an erster Stelle findet sich im Lalita Vistara noch ebenso häufig wie die später normalen beiden Kürzen.

Zu der eben angeführten Trishṭubh gehört eine J a g a t î: – – ⏑ – ⏑ | ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ –. Ohne Cäsur kommt dies Metrum vor unter dem Namen *Lalitâ.* Mit Auflösung der ersten Silbe in 2 Kürzen entsteht die *Mañjubhâshiṇî.* ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – und durch Einschub einer Länge die *Mañjuvâdinî* oder *Mandabhâshiṇî:* ⏑ – ⏑ – – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ –

Aus der eben aufgestellten Jagatîform entsteht durch Weglassung der ersten Silbe die *Rathoddhatâ* – ⏑ – ⏑ | ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ –.

Die Cäsur gilt nur für die ältere Zeit; im Lalita Vistara p. 60 fgg. steht sie in 96 Pâdas 82 mal. Die spätere Zeit hat sie aufgegeben. In der genannten Stelle des Lalita Vistara endet

der Pâda fünfmal auf einen Jonicus a minori statt auf einen Dijambus. Diese Form zur Regel gemacht ergiebt die spätere *Svâgatâ*: – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – –

Aus der gewöhnlichen Jagatî gingen durch Auflösung der Länge an fünfter Stelle zwei Metra hervor.

Rucirâ: ⏑ – ⏑ – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓ und

Lakshmî: – – – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏓

Dazu findet sich im Lalita Vistara p. 283 flg. eine erweiterte Form: ⏓ ⏑ – – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – – woraus durch Verkürzung im Anfang die *Praharshaṇî* entstand:

– – – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – –

Wir haben bisher nur die Transformation älterer Metra im Auge gehabt. Es ist die Transformation gewiss dasjenige Princip gewesen, welches den ersten Anstoss zur Bildung neuer Metra gegeben hat, wie denn auch gerade die am meisten gebrauchten Metra sich durch dasselbe erklären lassen. Doch ist die Transformation nicht das einzige Princip der Metrenbildung geblieben, wie wir nunmehr zeigen wollen.

Die neuen und zum Theil schon die älteren Verse enthalten Rhythmen, die selbständig weitergebildet wurden. So brachte die modificirte Trishṭubh, die Çâlinî mit ihren mannigfaltigen Fortsetzern den Amphimacer in Gunst, der theils in dem Versausgange – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ –, theils in dem umgestellten – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – (Çârdûlavikrîḍitâ) erschien. Rein erscheint der Amphimacer in die *Sragviṇî* – ⏑ – – ⏑ –. Ebenso heisst das doppelt so lange Metrum – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ –. Aus fünf Amphimacer besteht der *Candralekhâ*. Als Modificationen der beiden Sragviṇî mögen die *Somarâjî* ⏑ – – ⏑ – – und das aus vier Bacchien bestehende *Bhujaṃgaprayâta* kurz erwähnt werden.

Meistens erscheint aber der Amphimacer mit andern Rhythmen verbunden; so in der *Kuṭilagati*, auch *Kshamâ* genannt: ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – | – ⏑ – – ⏑ –, deren erster Theil uns schon oben begegnet ist. Die 6 Kürzen im Anfange mit 2 bis n Amphimacer sind charakteristisch für eine Reihe von Metren, die alle nach derselben Schablone gebildet sind:

1) *Gaurî* oder *Pramuditavadanâ* oder *Prabhâ* oder *Cañcalâkshikâ* ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – – ⏑ –

2) *Vanamâlâ* oder *Nârâcaka* oder *Mahâmâlikâ* oder *Siṃhavikrîḍita*: ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ –

Mit Cäsur nach der 10. Silbe heisst dies Metrum *Lâlasâ*.

3) Die verschiedenen *Daṇḍaka* Metra, welche nach 6 Kürzen 7—14 oder gar noch mehr Amphimacer haben.

Aufgelöst erscheint der Amphimacer in der *Varasundarî* oder *Induvadanâ*: – ⏑ ⏑͞⏑ – ⏑ ⏑͞⏑ – ⏑ ⏑͞⏑ – –

Aus der Vanamâlâ scheint die *Pṛithvî* (oder *Vilambitagati*) durch Auflösungen und Zusammenziehungen, wie über der Linie angedeutet, hervor gegangen zu sein

⏑ ⏓ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – | ⏑͞⏑ ⏑ – ⏑ – – ⏑ –

Verwandt mit den eben besprochenen Metren sind folgende: 1) *Candralekhâ*: ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – –, 2) *Candralekhâ*: – – – ⏑ ⏑ ⏑ – | – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ –, deren erstes Glied uns schon bei der Mahâmâlinî und Suvadanâ begegnet ist.

Aus der gemeinen Trishṭubh und Jagatî scheint der Choriambus zur Bildung einer grossen Anzahl von Metren entnommen zu sein. Rein findet er sich im *Mâṇavakâkrîḍitaka*: – ⏑ ⏑ – | – ⏑ ⏑ –. Meist aber ist er durch eine nachgesetzte Länge erweitert. Zu dieser Categorie gehören folgende Metra: *Manimadhyâ*: – ⏑ ⏑ – – | – ⏑ ⏑ –; *Rukmavatî* oder *Campakamâlâ* (oder *Pañcakamâlâ*): – ⏑ ⏑ – – ⏑ ⏑ – – ⏑ ⏑ –. Eine Länge ist aufgelöst in der *Mauktikamâlâ* oder *Çrî* resp. *Bhadrapada* oder *Sândrapada*: – ⏑ ⏑ – ⏑͞⏑ ⏑ ⏑ – –, mit der Cäsur nach der dritten Länge *Kuḍmaladantî*: – ⏑ ⏑ – – | ⏑͞⏑ ⏑ ⏑ – –. Nach Auflösung zweier Längen erscheint die *Lalanâ*: – ⏑ ⏑ – – | ⏑͞⏑ ⏑ ⏑ ⏑͞⏑ –. Noch weiter ist die Auflösung getrieben in der *Krauñcapadâ*: – ⏑ ⏑ – – | – ⏑ ⏑ – – | ⏑͞⏑ ⏑ ⏑ ⏑͞⏑ ⏑͞⏑ | ⏑͞⏑ ⏑ ⏑ ⏑͞⏑ – und *Tanvî* – ⏑ ⏑ – – | ⏑͞⏑ ⏑ ⏑ ⏑͞⏑ – | – ⏑ ⏑ – ⏑͞⏑ ⏑͞⏑ ⏑ ⏑ ⏑͞⏑. Ebenso sind zu erklären die *Anavasitâ*: ⏑͞⏑ ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – – und *Kusumavicitrâ*: ⏑͞⏑ ⏑ ⏑ – – ⏑͞⏑ ⏑ ⏑ – –, beide aus der Rukmavatî.

Mit Anlehnung an Trishṭubh oder Jagatî ist das *Mattamayûra* gebildet – – – – | – ⏑ ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – (siehe oben p. 609).

Ein Spondäus ist vorgeschlagen in der *Madalekhâ*: – – – ⏑ ⏑ – –
Diese zweimal wiederholt giebt die *Alolâ*: – – – ⏑ ⏑ – – | – – – ⏑ ⏑ – –
Der Zusatz erscheint hinten bei der *Kântotpîḍâ* – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – – –
Hierhin gehört endlich noch die *Maṇimâlâ*: – – ⏑ ⏑ – – | – – ⏑ ⏑ – –
oder ohne Cäsur *Pushpavicitrâ*.

Die Prâcyavṛitti und Udîcyavṛitti, sowie die Weiterbildungen der gemeinen Trishṭubh und Jagatî enthalten das metrische Gebilde ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ –. Alleinstehend, wobei die anlautende Kürze in eine Länge verwandelt wird, bildet es die *Tanumadhyâ* – – ⏑ ⏑ – –, mit zugesetzter Silbe *Kumâralalitâ*: ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – – –, um einen Jambus vermehrt *Bhadrikâ*: ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ –, verdoppelt die *Jaloddhatagati*: ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – | ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – aus letzterer entstand durch vorgesetzten Choriambus die Lalitâ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ –, aus ihr das *Madraka*: – ⏑ – – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ –. Das erste Glied des Madraka um einen Spondäus vermehrt macht den Anfang des *Çârdûlavikrîḍita*, um einen Anapäst vermehrt das *Mattebhavikrîḍita* aus, welche beide Metra im Lalita Vistara noch in einer Form zusammenfallen:

⏓ – – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – | ⏓ – – ⏑ – –

Damit ist aber die Entstehung dieses schon im Lalita Vistara nicht weniger als in späterer Zeit beliebten Metrums erklärt. Sein letzter Theil scheint auf den bekannten Ausgang der modificirten Trishṭubh – ⏑ – – ⏑ – – mit Umstellung der letzten Länge zurückgeführt werden zu können. Sein erster Theil, der mir lange unklar geblieben ist, ist wahrscheinlich ein längerer Pâda des Aupacchandasaka ⏖ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏖ – dessen vorletzte Länge in angedeuteter Weise in zwei Kürzen aufgelöst ist. In ähnlicher Weise enthält die Atiçayinî (siehe folgende Seite) einen kürzeren Vaitâlîya-Pâda.

Es möge hieran eine Reihe daktylischer Versmasse angeschlossen werden. Aus 7 Daktylen besteht *Mattavilâsinî*. Auf einen Spondäus schliessen nach vorausgehenden 2, 3, 7 Daktylen der Reihe nach *Citrapadâ*, *Dodhaka* und *Mayûragati*; auf 5 Daktylen folgt ein Anapäst in der *Açvagati*, eine Länge in der *Khagati*. Aus vier Anapästen besteht das *Toṭaka*, aus dreien mit einer Silbe Nachschlag das *Meghavitâna*. Das einzige Metrum dieser Art, welches häufig vorkommt, ist das *Drutavilambita:* ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ –. In ihm ist der einförmige anapästische Rhythmus durch eine vorgesetzte Kürze und nachgesetzten Jambus etwas variirt; weniger war dies der Fall bei der *Sumukhî:* ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ –. Es scheinen die ganz einfachen Rhythmen sich keinen dauernden Beifall errungen zu haben. Aus diesem Grunde haben folgende jambischen und trochäischen Metra auch nur ein vorwiegend theoretisches Interesse: *Vibhâvarî* oder *Pañcacâmara* aus 6 Jamben, *Pañcacâmara* aus 8 desgl. bestehend. Ein anderes gleichnamiges Metrum hat 5 Kürzen vor 6 Jamben. Aus 5 Trochäen besteht die *Mayûrasâriṇî*, aus 10 das *Vṛitta*, aus 5 desgl. + eine Silbe die *Çyenî*. Von ähnlichem Rhythmus sind noch *Nârâcaka* – – ⏑ – ⏑ – ⏑ – und *Manoramâ* ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ –. Aus vier Cretici besteht *Mauktikadâma*.

Dem indischen Ohre sagte aber offenbar die Gleichheit der Versfüsse nicht zu; im Gegentheil scheint es am Gegensatze derselben grösseren Gefallen gehabt zu haben. Nach diesem Grundsatze vom Gegensatze der Rhythmen gestaltete sich, wie Prof. Gildemeister zuerst nachgewiesen hat, der Çloka; er waltete auch schon im Pâda des Trishṭubh. In späterer Zeit verband man gern Anapäste oder Daktylen mit Creticen, welche Versfüsse eben durch die Gaṇaverse geläufig geworden waren. Ich will wenigstens einige Metra dieser Art anführen, indem ich die Versfüsse durch Kommata hervorhebe.

Navamâlinî: ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, –
Drutapada: ⏑ ⏑, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –
Nandinî: ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, –
Prabhadraka (oder *Sukesarâ*): ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ – ⏑, – ⏑ ⏑, ⏑ – ⏑, – ⏑ ⏒
Mṛidaṅgaka: – – ⏑, – ⏑ ⏑, ⏑ – ⏑, ⏑ – ⏑, – ⏑ ⏒

Çailaçikhâ: – ⏑, ⏑ – ⏑, | – ⏑ ⏑, ⏑ – ⏑, | ⏑ – ⏑, ⏑ –
Atiçâyinî: ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – | ⏑ ⏑, ⏑ – ⏑, – –
Avitatha (oder *Kokilaka*): ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ – ⏑, – ⏑ | ⏑, ⏑ – ⏑, ⏑ | – ⏑, ⏑ –
Vibudhapriyâ: – ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – | ⏑, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, – ⏑ ⏒
Çaçivadanâ: ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ – ⏑, – ⏑ ⏑, ⏑ – ⏑, ⏑ – ⏑, ⏑ – ⏑, – ⏑ ⏒
Açvalalitâ: ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, | ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –
Dhṛitaçrî: ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ – | ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ –, | ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏓

Auch Auflösungen und Spondäen kommen vor z. B.
Sumukhî: ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ – ⏑, ⏑ – ⏑, ⏑ –
Cañcalâkshikâ: ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ – ⏑, – –, ⏑ –
Candravartma: –, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, –
Aparâjita: ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, | ⏑ – ⏑, ⏑ – ⏑, –
Atilekhâ: ⏑, ⏑ – ⏑, – ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, –
Vaṃçapatrapatita: –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –
Varayuvatî: –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – –, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –
Hariṇapluta: –, – –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏑ – ⏑, – ⏑ ⏑, – ⏑ ⏒

Zum Schlusse sind noch die zahlreichen Verskünsteleien zu erwähnen. Diese bestehen in der Häufung von kurzen oder langen Silben und in der Verbindung beider. So bestehen *Sâvitrî* oder *Vidyullekhâ* aus 6, *Vidyunmâlâ* aus 8, *Kâmakrîḍâ* aus 15 Längen, während 15 Kürzen die *Candrâvartâ* oder *Çacikalâ*, resp. *Mâlâ*, resp. *Maṇiguṇanikara* bilden, jenachdem die Cäsur nach 7, 6 oder 8 Silben steht. Gewöhnlich folgen auf eine grössere Anzahl Längen eine längere Reihe von Kürzen oder umgekehrt. Ich will nur die Namen dieser gekünstelten Metra aufführen, die Schemata mag man bei Weber nachsehen. Çaçivadanâ, Madhumatî, Bhujagaçiçusṛitâ, Mattâ, Paṇava, Bhramaravilasita, Jaladharamâlâ, Çrîpuṭa, Taṭa oder Lalita, zwei Gaurî, Asambâdhâ, Kuṭila, Praharaṇakalitâ, Vṛintâ, Ṛishabhagajavilasita, Sudhâ, Mattâkrîḍâ, Bhujaṃgavijṛimbhita und Apavâhaka. Bei einigen dieser Verse finden sich Cäsuren, die auf eine Anlehnung an früher besprochene Metra hindeuten, oder die zu erkennen geben, dass Auflösungen vorliegen, z. B. *Mattâ* – – – – | ⏒ ⏑ ⏑ ⏑ – – vgl. Vâtôrmi und Çâlinî, *Apavâhaka* ⏖ – – ⏑ ⏑ ⏒ ⏑ ⏒ ⏑ | ⏑ ⏑ ⏒ ⏑ ⏒ ⏑ | ⏑ ⏑ ⏒ ⏑ ⏒ ⏑ | ⏑ ⏑ – – –. Und so liessen sich denn noch mehrere der früher behandelten Metra hierhin ziehen, und umgekehrt, worin nicht sosehr ein Beweis für die Unsicherheit unseres Erklärungversuches liegt, als vielmehr ein solcher dafür, dass die supponirten Principien der Metrenbildung sich nicht gegenseitig ausschlossen, sondern gleichzeitig ihren Einfluss geltend machen konnten.

Wir haben im Vorhergehenden über zwei Drittel der von den Metrikern aufgeführten Samavṛitta zu erklären versucht; mag man auch in einzelnen Fällen abweichender Ansicht sein, so wird man doch zugeben müssen, dass wir die Grundzüge der Versbildung

erkennen können. Diese Principien der indischen Metrik sind andere als bei den Griechen. Bei letzteren liegt überall der Gegensatz von Arsis und Thesis zu Grunde. Den Indern ist derselbe unbekannt, wenigstens kommt er nicht bei den Samavṛitta in Betracht. So erklärt sich der grosse Unterschied auch in der äusseren Form vieler und gerade der häufigsten indischen Metren von denen der beiden Hauptnationen des classischen Alterthums.

Eine Frage drängt sich uns zum Schlusse noch auf: welcher Gattung von Dichtern verdanken die Inder die Ausbildung ihrer so kunstvollen Metrik? Nicht den Epikern unter den Kunstdichtern; denn diese wenden für gewöhnlich nur wenige an. *Kâlidâsa* bedient sich nur 6 Strophenarten für den Hapttheil der einzelnen Sargas; Çloka, Âkhyânakî, Vaṃçasthâ, Rathoddhatâ, Drutavilambita und Vaitâlîya. *Bhâravi* gebraucht noch sechs weitere: Pramitâksharâ, Praharshiṇî, Svâgatâ, Vasantatilakâ, Pushpitâgrâ und Udgatâ. *Mâgha* fügt zu denen Bhâravi's noch vier hinzu: Çâlinî, Rucirâ, Mañjubhâshiṇî und Mâlinî. Ausser den jedem dieser Dichter eigenthümlichen Hauptmetren kommen im sporadischen Gebrauch vor bei Kâlidâsa weitere 13, bei Bhâravi 11, bei Mâgha 22. Hier sehen wir also, dass je älter der Dichter ist, um so weniger Metra er gebraucht. Wären aber die Kunstepiker die Erfinder der so zahlreichen Metra gewesen, so dürften wir eine viel grössere Anzahl derselben bei ihnen erwarten, als wir thatsächlich finden. Auch müssen wir die Ausbildung der Metrik in vorkâlidâseische Zeit verlegen; denn in welche Zeit auch immer Piṅgala gehören mag, Varâha-Mihira's Zeit ist bekannt. Derselbe steht dem Kâlidâsa wahrscheinlich zeitlich sehr nahe und bei ihm finden sich schon die meisten der künstlichen Metra.

Dieselben Bemerkungen gelten auch für die Dramatiker, und wenn man von Bhartṛihari auch auf die ältern Gnomiker schliessen darf, auch für diese. In den ältesten Dramen und bei Bhartṛihari kommen ungefähr 20 Metra (abgesehen von Gaṇacchandas) vor, die das metrische Gemeingut auch der Folgezeit ausmachen.

Die Antwort auf unsere obige Frage nach den Erfindern der Metra scheinen die Namen dieser selbst zu geben. Die meisten sind weiblichen Geschlechts und zwar Epitheta, die auf ein schönes Mädchen bezogen werden müssen oder wenigstens können. Da diese fast ausnahmslos in das Versmass passen, welches sie benennen, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Namen aus den ersten, oder wenigstens allgemeiner bekannten Versen der betreffenden Masse entnommen sind. Die grössere Zahl der künstlichen Verse ist nur selten gebraucht worden, viele wahrscheinlich nur von ihren Erfindern. Da lag es denn nahe, den Namen für eine solche neue Strophe aus ihr selbst zu entnehmen. Piṅgala hat dies wahrscheinlich nicht selbst gethan, sondern er hat wohl nur die geläufigen Benennungen überliefert. In den Schulen der Metriker werden sich viele der ursprünglichen Strophen traditionell erhalten

haben und so, allerdings mit manchem neueren Machwerke vermischt, auf unsere Zeit gekommen sein. Ich würde also nicht wie Weber aus den Metrumsnamen nur schliessen, dass dem Piṅgala eine ausgebildete weltliche, insbesondere auch erotische Literatur vorgelegen habe, sondern ich halte den weiteren Schluss für ganz berechtigt, dass die erotischen Dichter das grösste Verdienst um die Entwicklung der weltlichen Metrik hatten. Denn der Vater pflegt seinem Kinde auch den Namen zu geben. Bedürfte es, um diese Annahme glaublich zu machen, dass die erotischen Dichter die indische Metrik ausgebildet haben, einer Analogie, so brauchten wir nicht weit zu gehen. Es ist bekannt, dass unsere eigenen Minnesänger im Mittelalter jeder in seiner eigenen „Weise" zu singen pflegte, und mit der Weise war auch fast immer eine eigene Strophe verbunden. So rühren die meisten Strophen in der deutschen Literatur des Mittelalters von Minnesängern her. Dasselbe ist also auch für Indien anzunehmen. Jedoch ist die Annahme, dass die erotischen Dichter alle neuen Samavṛitta erfunden hätten, weder nothwendig noch wahrscheinlich. Vielleicht sind gerade die gewöhnlichsten anderen und zwar älteren Ursprunges.

Der Grund, weshalb gerade die erotischen Dichter sich auf's Erdenken neuer Metra verlegten, ist nicht schwer zu errathen. Der Gegenstand der erotischen Poesie ist derart zu allen Zeiten besungen worden, dass es zu jeder Zeit schwer gefallen sein muss, etwas Neues über ihn zu sagen. Aber sintemalen er besungen werden musste, so sollte es wenigstens in neuer Form und Weise geschehen. Was war da einfacher als in immer neuen Versmassen das alte und doch so unerschöpfliche Thema zu besingen! So wurde der Erotiker ein erfindender Metriker.

Wann die Blüthe der erotischen Poesie anzusetzen ist, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen; jedenfalls lag sie vor der Zeit Kâlidâsa's und der verwandten Autoren. Mir ist nicht unwahrscheinlich, dass diese uns verlorene erotische Poesie zur Entwicklung der Kunstpoesie wesentlich beigetragen hat, und ich glaube, dass man ihre Blüthe eher vor als nach den Anfang unserer Zeitrechnung zu setzen hat[1]). Darauf weist auch die ausgedehnte Literatur über die ars amandi, welche Vâtsyâyana aufzählt: bei der theoretischen und praktischen Beschäftigung mit diesem Gegenstande wird auch die Dichtkunst sich desselben bemächtigt haben. Ein letzter Ausläufer der Entwicklung dieser erotischen Poesie ist die prâkṛitische des Hâla, keineswegs aber ist letztere, wie Garrez will, als der Ausgangspunkt der sanskritischen erotischen Dichtkunst anzusehen.

---

1) Siehe die Anhaltspunkte dafür bei Weber, Ind. Stud. VIII p. 181 fg.

Verzeichniss der behandelten Metra.

[a. s. v. = Ardhasamavṛitta, v. v. = Vishamavṛitta; bei den Samavṛitta ist die Silbenzahl des Pâdas zugefügt, die cursiv gedruckten sind die gebräuchlichsten Metra.]

Nachtrag.

Bei der Abfassung vorstehender Abhandlung habe ich eine Quelle von Metren übersehen, die Udîcyavṛitti, resp. deren charakteristischen Pâda:

⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – oder – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ –.

Durch viermalige Wiederholung der ersteren Form entsteht die *Priyaṃvadâ*, der letzteren die *Rathoddhatâ*. (Siehe oben p. 610 einen anderen Ableitungsversuch.) Aus letzterer erhält man das *Lalitâ* (p. 610) durch Vorschlag einer Länge, die *Bhadrikâ* (p. 612) durch Verkürzung um die zwei letzten Silben, das *Candravartma* (p. 614) durch Auflösung der vorletzten Länge.

Im Lalitâ Vistara p. 359 findet sich folgende Strophe

– – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ –

deren erstes Glied ein längerer Vaitâilîya-Pâda ist; sie bestätigt als Analogon unsere obige Erklärung der Entstehung des Çârdûlavikrîḍita.

Zur Lehre vom Çloka.

Die Untersuchungen über den Bau des Çloka dürfen jetzt nach den Arbeiten Gildemeister's[1]), Rückert's[2]) und Oldenberg's[3]) als abgeschlossen betrachtet werden. Die Resultate lassen sich wie folgt zusammenfassen:

Der Çloka besteht aus 4 achtsilbigen pâda (Stollen), von denen je zwei eine durch eine Cäsur halbirte Zeile (Halbvers) bilden. Jeder Halbvers endet auf einen Dijambus oder den ihm gleichwerthigen Päon II, also auf ⏑ – ⏑ ⏓; der erste und dritte pâda schliessen gemeiniglich mit einem Epitritus I oder dem gleichwerthigen Antispast, also ⏑ – – ⏓. In jedem pâda dürfen die 2. bis 4. Silbe keinen Tribrachys oder Anapäst, in den geraden pâda ausserdem keinen Amphimacer bilden.

Ausser dieser gewöhnlichsten Form, welche bei Piṅgala etc. Pathyâ genannt wird, finden sich noch vier andere Formen — wenn wir von ganz sporadischen Fällen oder unregelmässig gebauten Versen absehen, von denen sich bei der Fülle des Materials immerhin einige Belege auftreiben lassen. Diese von der obigen Norm abweichenden Fälle heissen bei den indischen Metrikern Vipulâ. Sie sind durch den Rhythmus der 5. bis 8. Silbe des ungeraden pâda characterisirt.

---

1) Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes V., 260 fgg. und Lassen, Anthol. Sansc. ed. II (Gildemeister) p. 117 fgg.

2) Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Ges. 14, nott. 104, 108, 124.

3) ebendas. 35, 181 fgg. u. 37, 62 fgg.

Es steht nämlich an genannter Stelle[1]):

1. der Päon IV (oder Proceleusmaticus), also ⏑ ⏑ ⏑ ⏓; dann muss die 4. Silbe lang sein. Der pâda beginnt dann entweder mit ⏓ – ⏑ – oder ⏓ ⏑ – –;

2. der Choriambus (oder Päon 1), also – ⏑ ⏑ ⏓; dann geht immer ein Dijambus oder Epitritus III voraus. Es resultirt die Form ⏓ – ⏑ – – ⏑ ⏑ ⏓ |;

3. der Dispondeus (oder Epitritus IV), also – – – ⏓; dann geht immer ein Dijambus oder Epitritus III voraus und eine Cäsur steht nach der fünften Silbe. Der pàda hat dann die Form ⏓ – ⏑ – – | – – ⏓ |;

4. der Dichoreus oder Epitritus II, also – ⏑ – ⏓; dann steht immer Cäsur nach der vierten Silbe[2]).

Diese Gesetze gelten nicht nur für die älteren Epen, sondern auch für die Kunstdichter. Die Vorkommnisse bei letzteren habe ich bei den Hauptrepräsentanten untersucht und theile ich meinen Befund mit, der für die Feststellung des Verhältnisses der einzelnen Dichter zu einander, ihres relativen Alters und ihrer Heimath vielleicht Anhaltspunkte geben dürfte. Es ist schon öfters bemerkt worden, dass Verse von der vierten der oben aufgestellten Categorien im Epos verhältnissmässig selten sind, noch mehr ist dies bei den späteren Kunstdichtern der Fall. Ich kenne nur einen Fall bei Kâlidâsa (Kum. Sambh. VI, 73), keinen bei Bhâravi, Mâgha und Bilhaṇa.

Es findet sich die Vipulâ-Form bei Kâlidâsa (Raghu-

[1]) Die eingeklammten Versfüsse finden sich bei den Kunstdichtern noch seltener als in der früheren Zeit.

[2]) diese Form kommt in Werken mit mehr durchgebildeter Metrik zu selten vor, als dass sich genauere Gesetze über die Form des ersten Fusses hätten befestigen können. Nur dies scheint festzustehen, dass wie bei den übrigen Vipulâ-Formen die vierte Silbe vorzugsweise lang ist.

vaṃça und Kumâra Sambhava) unter 1410 Halbversen 105 mal, und zwar die einzelnen Fälle nach obigen Categorien geordnet: 34 + 27 + 43 + 1; bei Bhâravi unter 282 Halbversen 24 mal und zwar 15 + 8 + 1 + 0; bei Mâgha unter 464 Halbversen 125 mal, und zwar 47 + 44 + 34 + 0; bei Bilhaṇa unter 424 Halbversen 37 mal, und zwar 20 + 10 + 7 + 0. Die Gesetze der einzelnen Vipulâ-Formen werden streng beobachtet, so dass Verstösse dagegen zur Correctur auffordern oder beweisen, dass das metrische Gefühl bei dem betr. Dichter im Schwinden begriffen war. Der einzige Verstoss bei Kâlidâsa findet sich Ragh. V, 12, 71, wo aber dvitîyaṃ hemaprâkâram leicht in dvitîyahemaprâkâram zu verbessern ist. Bei Bhâravi ist alles in Ordnung. Bei Bilhaṇa (Vikramâṅkac. IV, 93) findet sich einmal eine zu schwache Cäsur ad 3, nämlich in anyonya kaṇṭhâ-çlesheṇa; doch erlauben sich spätere Dichter diese Cäsur (hinter der Präpos. in einem Verbum oder Nomen) auch sonst. Mâgha (11, 43) hat ähnlich manâg anabhyâvṛittyâ vâ; in 11, 18, 22 fehlt die Cäsur nach der 5. Silbe aber gänzlich. Vernachlässigung der Gesetze ad 3 in 19, 108, und ad 2 in 19, 52 erklären sich daraus, dass diese Verse Kunststücke enthalten, nämlich ein yamaka 52 und dvyakshara 108. Ich habe schon bei einer andern Gelegenheit[1]) angedeutet, dass Mâgha sich vor den übrigen genannten Dichtern durch häufige Verwendung der Vipulâformen — das Verhältniss ist bei ihm 1 : 3, 6, bei den

[1]) siehe meinen Vortrag »die Epen Kâlidâsa's, Verhandl. des 5. Orien-tal. Congr. I, 136«. Dieselbe Häufigkeit der Vipulâ findet sich auch bei Hemacandra, im Pariçishṭa Parvan, und möchte ich daraus schliessen, dass Mâgha wie Hemacandra dem Westen Indien's angehört, worauf auch des Ersteren Bekanntschaft mit diesem Theile Indien's, der sich z. B. in der Beschreibung des Vindhya zeigt, hinweist.

übrigen 1:12—14 — auszeichnet. Bei Bhâravi ist auffällig, dass er nur ein einziges Mal die 3. Vipulâ-Form hat, während diese bei Kâlidâsa gerade die häufigste ist. Wahrscheinlich hat dies seinen Grund in der verschiedenen Zeit und Schule der einzelnen Dichter. Bedeutsamer scheint folgendes zu sein. Bei der ersten Vipulâ-Form (auf ⏑ ⏑ ⏑ ⏓) sind im ersten Fusse ⏓ – ⏑ – und ⏓ ⏓ – – möglich. Der erstere Versfuss steht im Kum. S. 4 mal, der letztere 10 mal, im Ragh V. sind die entsprechenden Zahlen 1 und 29; bei Bhâravi 5 und 9, bei Bilhaṇa 4 und 6, bei Mâgha 21 und 26! Man sieht, dass bei Kâlidâsa der erste Fuss in der ersten Vipulâ-Form (mit dem Ausgang ⏑ ⏑ ⏑ ⏓) absichtlich anders geformt wird als bei der zweiten (mit dem Ausgang – ⏑ ⏑ –); und das ist auch schon im Epos der Fall[1]. Bei Mâgha aber (von den übrigen schweigen wir, weil die geringe Anzahl der betreffenden Fälle bei ihnen nicht mit Sicherheit auf bestimmte Neigungen schliessen lassen) ist offenbar das Bewusstsein im Schwinden, dass die erste Vipulâ-Form einen andern Anhub verlangt als die zweite. Auch daraus darf man auf die verhältnissmässig späte Zeit Mâgha's schliessen.[2]

Gegenüber der grossen Gesetzmässigkeit im Baue der Vipulâ-pâda ist es im höchsten Grade auffällig und vor der Hand noch unerklärlich, dass Piṅgala und die übrigen Metriker nur ganz allgemeine und vollständig unzureichende

[1]) es sei ausdrücklich auf diese Erscheinung hingewiesen, weil Gildemeister die erste und zweite Vipulâ-Form zusammenwirft: in hac enim altera sede etiam choriambus locum habet, cuius syllabae prima et ultima, quum ictu vis accedat, etiam breves esse possunt. Lassen, Anth. Sansc.² 122. Das Verdienst, den Unterschied beider Formen zuerst erkannt zu haben, gebührt Oldenberg a. a. O. 187.

[2]) für weitere Anhaltspunkte siehe meinen oben genannten Vortrag 136 fg. und Z. D. M. G. 38, 615.

Vorschriften über die Vipulâ geben. Ja die Existenz der dritten Vipulâ-Form wird nicht einmal ausdrücklich von Piṅgala gelehrt[1]); der Commentar des Halâyudha füllt allerdings die Lücke aus. Derselbe giebt auch wenigstens eine Tradition, aus der man erkennen kann, dass man wohl wusste, dass in den Vipulâ-Versen die Gestalt des ersten Fusses nicht ebenso gleichgiltig ist, wie bei der Pathyâ. Er sagt nämlich: sarvâsâṃ vipulânâṃ caturtho varṇaḥ prâyeṇa gurur bhavatî 'ty âmnâyaḥ[2]). Damit ist die Anzahl der Möglichkeiten für den ersten Fuss schon sehr beschränkt. Da nämlich die erste Silbe nicht in Betracht kommt, so bleiben für die Silben 2—4 nur die drei[3]) Formen – – –, ⏑ – –, – ⏑ –; oder, insofern die beiden ersten Formen denselben Rythmus haben, kann der erste Fuss nur die Form ⏓ ⏓ – – und ⏓ – ⏑ – haben. So viel ist ausdrücklich aus Halâyudha herauszulesen; jedoch findet sich auch eine Andeutung, aus der sich schliessen lässt, dass er die weiteren Beschränkungen kannte, sie aber nicht ausdrücklich lehren wollte, weil er dafür nicht die Autorität Piṅgala's hatte. Nachdem er nämlich zu 5, 19 ein Beispiel mit der Erklärung gegeben hat, fügt er hinzu: tathâ ca mahâkavînâm prayogâḥ »folgende Formen finden sich bei den grossen Dichtern«. Darauf folgen die weiteren Beispiele, in welchen die oben angeführten Gesetze genau beobachtet sind, und aus denen man dieselben also auch zur Noth abstrahiren könnte.

Trotz alledem bleibt die Thatsache bestehen, dass zur Erlernung des Baues des Çloka die Dichter nicht bei

[1]) oder sollte in Piṅgala 5, 19 bhrau ntau ca ein alter Fehler für bhrau nmau ca vorliegen??

[2]) Ed. Calcutt. p. 120.

[3]) ⏑ ⏑ – ist ja nach dem allgemeinen Gesetz ausgeschlossen.

Piñgala in die Schule gehen konnten. Er scheint überhaupt nicht für die Kunstdichter die maassgebende Autorität in metrischen Fragen gewesen zu sein. Wenigstens empfehlen Daṇḍin, Kâvyâdarça I 12, und Vâmana, Kâvyâlañkâravṛitti I, 3, 7 nicht das Chandaḥsûtra des Piñgala, sondern ein uns nicht vorliegendes Werk Daṇḍin's, Chandoviciti. Vielleicht enthielt dasselbe die genaueren Vorschriften für die Vipulâformen.

Wir gehen nun zu einem andern Gegenstande, der Frage nach den Gründen der Gesetze des Çloka, über. Ueber die Entwicklung des Çloka aus dem vedischen Anushṭubh und die Uebergangsphase hat zuletzt Oldenberg ZDMG. 35 u. 37 gehandelt. Ich benutze daraus sowie aus den früheren grundlegenden Arbeiten von Gildemeister, was zur Beantwortung unserer Frage wichtig scheint, ohne mich im Einzelnen auf eine Kritik der Ansichten dieser Forscher einzulassen.

Schon in den vedischen Anushṭubh und Gâyatrî pâda, welche im zweiten Fusse den Dijambus oder Päon II regelmässig haben, sind im Versanfang diese Versfüsse gegen andere, namentlich vom Rhythmus ⏓ – – ⏓, entschieden seltener, d. h. es machte sich schon damals das Bestreben, zusammengehörende Füsse nach entgegengesetztem Rhythmus zu bilden, geltend. Als nun je zwei pâda zu einer engeren Einheit im Halbverse verbunden wurden, gestaltete dasselbe Bestreben auch den zweiten Fuss des ersten pâda in derselben Richtung um. Indem der erste pâda andern Rhythmus als der zweite erhielt, verlor er seine Selbstständigkeit und trat zum zweiten auch metrisch in engere Beziehung. So entwickelte sich neben dem alten Typus o o o o ⏑ – ⏑ – ein neuer o o o o o – – ⏓ für die ungeraden pâda und erhielt schliesslich das Uebergewicht.

Auch für den Anhub des vedischen Anushṭubh-pâda scheint schon die Ausschliessung der Rhythmen ⏓ ⏑ ⏑ ⏓ gesetzlich zu sein, nicht weil die Inder eine unerklärliche Abneigung gegen den choriambischen Anhub einer Reihe gehabt hätten, sondern weil dadurch der achtsilbige pâda den Rhythmus der Jagatî erhalten hätte [⏓ – ⏑ –] – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ –. In letzterem Maasse und der Trishṭubh war der Choriambus mit den entsprechenden Rhythmen vom ersten Fusse ausgeschlossen, weil dieselben im zweiten Fusse ihren rechtmässigen Sitz hatten. Nachdem die Ausschliessung der choriambischen Rhythmen vom ersten Fusse in alter Zeit Regel geworden war, blieb das Gesetz bestehen, als der Anushṭubh zum Çloka wurde, obschon die Ratio desselben zum Theil in Wegfall gekommen war.

Anm. Wie entschieden die Abneigung gegen einen achtsilbigen pâda von der Form – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – war, würde auch die Entstehung des Vaitâlîya aus der Satobṛihatî beweisen, wenn meine darüber in der Zeitschrift der D. M. G. 38, 592 aufgestellte Hypothese richtig ist. Die Satobṛihatî ist nämlich eine Strophe von 12 + 8 + 12 + 8 Silben. Die 12silbigen pâda haben Jagatî-, die 8silbigen Anushṭubh-Rhythmus. Doch zeigt sich schon das Bestreben, beiden pâda gleichen Rhythmus zu geben, indem der 12silbige zu einem 8silbigen Anushṭubh-pâda plus Dijambus wurde. Diese Art, beide pâda gleich zu bilden, ging aber nicht mehr an, als die Anushṭubh sich zum epischen Çloka entwickelte, und ihre pâda ihre Selbstständigkeit einbüssten. Da versuchte man umgekehrt den Jagatî-Rhythmus in beiden pâda's der Satobṛihatî durchzuführen. So wäre man zu dem Schema gelangt:

– – ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – | – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – |

wobei der 8silbige pâda die besprochene verpönte Gestalt bekommen hätte. Man hob diesen Uebelstand dadurch, dass man die Silbenzahl des 2. pâda vermehrte, indem man gleichzeitig die des ersten um ebenso viel verminderte, ohne jedoch beiden pâda gleiche Silbenzahl zu verleihen. Mit andern Worten, man vertheilte den ersten Fuss des

Jagatî-pâda auf beide pâda, so dass man das Schema erhielt:
– – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – | ⏓ ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – |
welches bekanntlich der Urtypus des Vaitâlîya ist.

Es erübrigt die Gründe aufzudecken, welche zu der Festsetzung der speciellen Gesetze der einzelnen Vipulâ-Formen Veranlassung geben. In unserer ersten Vipulâ-Form hat der zweite Fuss einen Päon IV, selten einen Proceleusmaticus; der erste Fuss endet dann auf eine, meist jedoch zwei lange Silben. Letztere Bestimmung erklärt sich einfach aus der Abneigung, zu viele Kürzen auf einander folgen zu lassen, was der Fall sein würde, wenn der erste Fuss mit einer Kürze schlösse. Es würden dann mindestens vier Kürzen aufeinander folgen. Wie sehr man aber die Aufeinanderfolge von vier Kürzen mied, ersieht man auch daraus, dass im zweiten Fuss dieser sonst so häufigen Vipulâ bei Kâlidâsa nur einmal (Ragh. V. 10, 8), bei Bhâravi und Bilhaṇa keinmal, bei Mâgha nur dreimal der Proceleusmaticus steht; selbst in der Bhagavadgîtâ findet er sich nach Gildemeister (a. a. O. 267) nur 8 mal gegenüber 52 Päon IV. Dass endlich der erste Fuss gewöhnlich mit zwei oder mehr Längen, nicht mit einer einzigen schliesst, hat seinen Grund einerseits in einem feineren metrischen Gefühl, welches richtige Vertheilung der Kürzen verlangte, anderseits in dem Bestreben, die erste und zweite Vipulâform nicht gleich zu behandeln. Die zweite Vipulâ verlangt ja dijambischen Eingang vor dem Choriambus des zweiten Fusses. Ich will noch darauf hinweisen, dass sich in der ersten und zweiten Vipulâ keine gesetzmässige Cäsur findet. Zwar steht in beiden gewöhnlich nach der vierten oder fünften Silbe Ende eines Wortes, aber es finden sich überall auch Fälle, wo dies nicht zutrifft. In dieser Be-

ziehung verhalten sich die Upajâti-Verse ganz ähnlich; auch in ihnen schliesst sehr häufig ein Wort mit der 4. oder 5. Silbe, ohne dass von einer Cäsur die Rede sein könnte.

Die zweite Vipulâ-Form erklärt sich einfach durch eine Anlehnung an die Trishṭubh resp. Jagatî, mit deren Anfang sie identisch ist ⏓ – ⏑ – – ⏑ ⏑ – [⏑ – –]. Damit erhielt sie aber nicht den eigentlichen Trishṭubh- oder Jagatî-Rhythmus, denn der Rhythmus eines Verses wird bekanntlich durch dessen Ausgang bestimmt. Daher ist – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – als pâda des Çloka unmöglich, weil er Jagatî-Rhythmus haben würde; dagegen ist ⏓ – ⏑ – – ⏑ ⏑ – zulässig, weil man darin zwar einen Anklang an die Trishṭubh oder Jagatî, nicht aber deren charakteristischen Rhythmus finden konnte. Dass die bestimmte Gestalt der zweiten Vipulâ durch die Trishṭubh resp. Jagatî hervorgerufen wurde, dafür spricht auch der Umstand, dass in ihr statt des für letztere Versmaasse erforderlichen Choriambus fast nie der Päon 1 – ⏑ ⏑ ⏑ eintritt. In der Bhagavagîtâ steht er nur viermal, bei den Kunstdichtern findet er sich nur einmal bei Mâgha 19, 15.

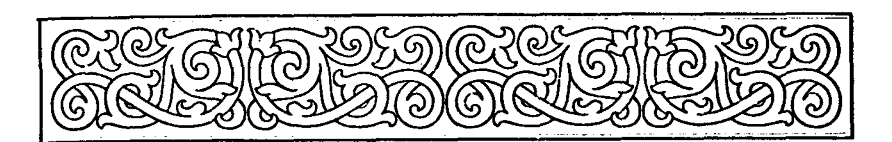
Auch die Gesetze der vierten Vipulâ-Form, welche im zweiten Fusse Epitritus II resp. Dichoreus mit vorausgehender Cäsur verlangt, erklären sich durch einen Vergleich mit der Trishṭubh und zwar der modificirten, welche die Form hatte ○ ○ ○ ○ | – ⏑ – – [⏑ – –] (siehe meine oben citirte Abhandlung in ZDMG. 38).

Lässt man die drei letzten Silben weg, so erhält man das Schema der vierten Vipulâ, die also als eine Anlehnung an die modificirte Trishṭubh betrachtet werden muss.

Für die dritte Vipulâ von der Form: ⏓ – ⏑ – – | – – ⏓ kann ich keine vollständig befriedigende Erklärung auf-

stellen. Der Anhub sieht aus wie der Anfang einer Trishṭubh-Zeile, die ja im Veda so häufig die Cäsur nach der fünften Silbe hat. Die fünfte Silbe, deren Quantität als vor einer Cäsur stehend an Bestimmtheit verlor, konnte dann mit den nach der Cäsur stehenden Silben zusammen gewissermaassen einen Epitrit I bilden. Oder umgekehrt: statt des Epitritus I konnte auch der Dispondeus eintreten, wenn nach der ersten Länge eine die Quantität derselben verdunkelnde Cäsur stand. Dann blieben vor der Cäsur ein Verstheil von fünf Silben, deren Quantitäten durch Anlehnung an den gleich grossen anlautenden Verstheil der ursprünglichen vedischen Trishṭubh bestimmt wurde. Ich verkenne nicht, dass dieser Erklärungsversuch nicht dieselbe Wahrscheinlichkeit für sich hat, wie die für die anderen Vipulâ aufgestellten; aber seine methodische Berechtigung wird man einräumen müssen. Denn da die indische Metrik in alter Zeit nur zwei Arten von Rhythmen kannte, den der Anushṭubh resp. Gâyatrî einerseits, und den der Trishṭubh resp. Jagatî anderseits, von denen ersterer in seiner weiteren Entwicklung möglichster Vielgestaltigkeit, letzterer dagegen einem festen Typus zustrebte, so ist es a priori wahrscheinlich, dass, wo sich beim ersteren gegen die allgemeine Tendenz feste Formen herausbilden, eine Anlehnung an den letzteren, eine Beeinflussung durch denselben vorliegt.

Münster i. W., 26. Oct. 1884. Hermann Jacobi.



Über den Śloka im Mahābhārata.

Die Dichter des Mahābhārata bauen den Śloka durchweg nach den im Rāmāyaṇa geltenden Gesetzen; nur gestatten sie sich in einzelnen Punkten grössere Freiheit. Aber auch dabei lässt sich eine gewisse Gesetzmässigkeit erkennen, die das Walten eines feinen metrischen Gefühls verrät. Meine Beobachtungen gründen sich auf Parvan III—V, aus denen ich mir alles metrisch Beachtenswerte notiert habe. Dem Umfang nach entspricht das Material, auf das sich meine Beobachtungen gründen, dem Teile des Rāmāyaṇa, den ich in ähnlicher Weise untersucht habe, nämlich Kāṇḍa II—VI.[1]

Die 1. Vipulā, deren Pāda auf einen Proceleusmaticus oder Paeon IV (⏑⏑⏑⏓) ausgeht, und die 2. Vipulā, die an gleicher Stelle einen Choriambus oder Paeon I (⏑——⏓) hat, werden bekanntlich noch dadurch von einander unterschieden, dass die 2. Vipulā als ersten Versfuss den Diiambus, bez. Epitritus III (⏓—⏑—) haben muss, während die 1. Vipulā alle erlaubten viersilbigen Versfüsse zulässt, die auf eine lange Silbe enden. Nun fand ich im Rāmāyaṇa II—VI (Bombay) acht Fälle, in denen die 2. Vipulā nicht mit dem gesetzmässigen Fusse ⏓—⏑— anhebt, sondern mit einem andern viersilbigen, auf eine lange Silbe endigenden Versfusse; nämlich: *ekaśāle sthāṇumatīm* II 71, 16; *pariśrāntam pathy abhavat* 72, 9; *apāsarpad dvitripadam* III 30, 23; *nātisthūlān nātikṛśān* V 4, 19; *apaviddhaiś cāpi rathaiḥ* VI 43, 43; *tataḥ kruddho Vāyusuto* 59, 112; *durāvāraṃ durviṣamaḥ* 90, 66; *nityamūlā nityaphalāḥ* 128, 102. In diesen acht Fällen steht eine Cäsur nach der vierten Silbe; aber um diese Erscheinung als gesetzmässig zu erweisen, bedarf es reichlicheren Materials. Dies bietet das Mahābhārata. Dort fand ich in Parvan III—V die fragliche abweichende 2. Vipulā in 85 Fällen, die in der Note[2] angeführt sind, und alle mit Ausnahme der drei eingeklammerten bestätigen die im Rāmāyaṇa gemachte Beobachtung. Es kann somit als feststehende Regel betrachtet werden, dass auch dann die 2. Vipulā metrisch un-

[1] Siehe mein ‚Rāmāyaṇa' p. 24.

[2] III 12, 68. 29, 11. 31, 9. 32, 62. 33, 13. 82. 35, 17. 38, 17. 54, 3. 78, 18. 81, 15. 85, 82. (96, 8). 99, 7. 110, 37. 57. 151, 18. 156, 6. 158, 67. 161, 42. 168, 35. 171, 12. 175, 11. 189, 56. 207, 29. 215, 18. 224, 3. 225, 31. 229, 10. 230, 39. 231, 22. 257, 23. 259, 34. 263, 29. 272, 30. 42. 275, 40. 296, 15. 298, 31. 310, 35. (313, 64). IV 13, 33. 16, 30. 21, 6. 47, 28. 70, 27. V 17, 16. 31, 8. 35, 61. 62. 36, 5. (38, 8). 39, 34. 40, 22. 85. 43, 30. 46, 14. 63, 11. 70, 7. 90, 21. 95, 50. 96, 19. 103, 14. 105, 9. 117, 14. 125, 10 (= 129, 37). 130, 17. 51. 133, 9. 17. 135, 11. 141, 53. 143, 9. 146, 1. 151, 22. 160, 114. 169, 24. 171, 18. 179, 30. 183, 12. 184, 18. 185, 15. 193, 18. 195, 6.

anstössig ist, wenn die vierte Silbe schwer ist und auf sie eine Cäsur folgt. Der Sinn dieser Regel wird uns klar, wenn wir uns erinnern, dass sie auch für die verhältnismässig seltene[1] 4. Vipulā (mit dem Pādaschluss – ⏑ – ⏓) gilt. Für die gewöhnlichen Vipulāformen (1, 2, 3) genügt es, dass die vierte Silbe lang ist; für die ungewohnteren Formen war ausserdem eine Cäsur nach der vierten Silbe nötig, um die Mitte des Pāda zu markieren und so die richtige Silbenzahl des Pāda erkennen zu lassen, wenn der Schluss desselben nicht durch ein gewohntes Metrum (um nicht zu sagen: Rhythmus) kenntlich gemacht war.

Die oben aufgestellte Regel gilt auch in den seltenen Fällen, in denen der Pāda-Ausgang ein anderer als in den vier Vipulās ist (von der Pathyā selbstredend abgesehen). Die Fälle sind:

I. Ausgang ⏑⏑ – ⏓. *tato 'rjunaḥ śaravarṣam* III 39, 36; *śiśur yathā pitur aṅke* 42, 27; *tato 'rjunas tvaramāṇaḥ* 46, 52; *sākṣād devān apahāya* III 76, 12; *daśāparān daśa pūrvān* 84, 55; *gataśrikān hṛtarājyān* 267, 17; *anijyayā kuvivāhaiḥ* V 36, 25; *Jārāsandhiḥ Sahadevo* 50, 48; *Satyavrataḥ Purumitraḥ* 58, 7 u. 11; *gṛddhō rājā Dhṛtarāṣṭraḥ* 72, 11; *putralokāt patilokam* 90, 44.

II. Ausgang ⏑ – ⏑ ⏓ *saṃkṣipantīm iva prabhām* III 55, 13; *yatra gatvā na śocati* 180, 22; *anvālabhe hiraṇmayam* V 35, 14; *tad vai devā upāsate* 46, 1; *Avisthalaṃ Vṛkasthalam* 72, 15. 82, 7.

III. Ausgang – – – ⏓ *ūrdhvam prāṇā hy utkrāmanti* V 38, 1.

Wir können also die allgemeine Regel aufstellen, dass I. in allen Vipulās die vierte Silbe schwer sein, und II. in den ungewöhnlicheren Formen ausserdem eine Cäsur nach der vierten Silbe stehen muss. — Ausnahmen sind verhältnismässig selten:

I. Die vierte Silbe ist leicht, aber es folgt ihr eine Cäsur, *śalabhāstram aśmavarṣam* III 167, 33; *kaṃcit kālam uṣyatāṃ vai* 216, 12; *avicālyam etad uktam* 294, 31. — *saṃskṛtya ca bhojayati* III 96, 8; *brahmādityam unnayati* 313, 64, *apakṛtya buddhimato* V 38, 8. — *draṣṭāsy adya vadato 'smān* III 133, 14. — *adṛśyanta saptarṣayo* III 187, 46.

II. Die Cäsur fehlt. Dies kann ich nur bei der 4. Vipulā belegen: III 22, 46. 92, 17. 157, 70. 201, 8. 204, 31. 229, 44. 231, 110. 233, 50. 242, 8. V 77, 19. 105, 13. 135, 4. Da aber selbst nach der achten Silbe die Cäsur in einigen Fällen (III 205, 18. 290, 30. 315, 4) und nach der 5. Silbe bei der 3. Vipulā (IV 43, 13) fehlt, so darf die Vernachlässigung der Cäsur nach der 4. Silbe als ein weniger schwerer Fehler betrachtet werden.

Es erübrigt, die gänzlich fehlerhaften Verse zu verzeichnen. Gegen das Gesetz beginnt der Vers mit einem Choriambus: *ājagavaṃ nāma dhanur* III 126, 34; *saptadaśemān rājendra* V 37, 1; *dvādaśapūgāṃ saritam* V 46, 7; *raśmivatām ivādityo* V 126, 12. Die vorletzte Silbe ist kurz statt lang: *umāsahāyo vyaladhṛt* III 167, 44; *atraiva tiṣṭhan kṣatriya* V 45, 21; *abhijānāmi brāhmaṇam* V 45, 56. Der letzte Fall ist auch noch darin unregelmässig, dass der erste Fuss nicht ⏓ – ⏑ – ist, wie es die 3. Vipulā erfordert. Ganz missglückt sind folgende Pādas: *yajuṣām ṛcām sāmnāṃ ca*

[1] Im Rāmāyaṇa II—VI kommt die 4. Vipulā 38 mal vor. Ihre Häufigkeit im M. Bh. ist vielmal grösser, bleibt aber immer noch gegen die der 3 ersten Vipulāformen weit zurück.

III 26, 3; *bhagavan devarṣiṇāṃ tvam* 273, 4; *viśamacchadai racitaiḥ* 146, 22; *na ced vañcasi tvaṃ dyūtam* 78, 8; *narakapratiṣṭhās te syuḥ* V 45, 8.

Bisher haben wir nur von achtsilbigen Pādas gesprochen. Nun finden sich im M. Bh. aber auch neunsilbige Pāda, wenngleich nicht gerade häufig, so doch auch keineswegs als Seltenheit. Als regelmässig müssen solche Neunsilbner, wie Gildemeister Anthologia Sanscritica[2] 123 hervorgehoben hat, betrachtet werden, wenn sie mit dem Fusse ⏑⏑ – ⏑ – anheben. Bei diesen regelmässigen Neunsilbnern wiederholen sich eben dieselben Erscheinungen, welche auch die gewöhnlichen Achtsilbner darbieten. Wir finden nämlich eine neunsilbige Pathyā, und ebensolche Vipulās I—IV. Ein Gesetz über eine diesen Versen eigene Cäsur, welches Gildemeister l. c., allerdings mit Vorbehalt, aufstellt, wird durch eine ausgedehntere Statistik nicht bestätigt. Vielmehr gelten nur solche Cäsurgesetze, die auch bei den achtsilbigen Vipulās in Kraft sind.[1]

Zweifelsohne geht der Ursprung dieser Art von Neunsilbner in eine Zeit zurück, in der die beiden ersten Kürzen zu einer Länge durch die Aussprache zusammengefasst wurden. Aber die Regelmässigkeit der Erscheinung beweist, dass sie von der Aussprache unabhängig geworden war. Dabei kommt in Betracht, dass der Anfang ⏑⏑ – ⏑ – bei achtsilbigen Versen ausgeschlossen ist. Denn bei der Pathyā muss die 5. Silbe kurz, bei den Vipulās die 4. Silbe lang sein, während das Gegenteil bei dem regelmässigen Anfang der Neunsilbner der Fall ist. Dieser Anfang musste also für Neunsilbner reserviert sein und dieselben gewissermassen ankündigen, weil er bei den Achtsilbnern nicht zulässig ist.[2]

Ausser diesen regelmässigen Neunsilbnern giebt es nun noch andere, von denen die meisten durch Contraction zweier Kürzen in eine Länge zu regelrechten achtsilbigen Pathyās werden. Die Verse III 313, 47. 48. 77. 78 enden in beiden ungeraden Pādas auf *bhavati*, spricht man **bhoti*, so ist alles in Ordnung; ebenso in III 313, 45 *kiṃsvid ādityam unnayati*, wo man **unneti*, und in I 95, 15: *na tac chakyaṃ nivartayitum*, wo man **nivartetum* gesprochen haben wird. Schwieriger ist es zu entscheiden, wie man sich in III 313, 61 *kiṃsvit suptam na nimiṣati* und in V 43, 11 *kathaṃ samṛddham asamṛddham* geholfen haben mag. In III 290, 19 *Daśakandhararājasūnvoḥ* wird wohl das letzte *a* von *Daśakandhara* metrisch verlängert worden sein.

Nach Abzug dieser Fälle verbleiben nur zwei schlechterdings falsche Neunsilbner: *śrāddham pitṛbhyo na dadāti* (hierbei habe ich leider die Stelle zu notieren vergessen) und V 185, 18 *Bhīṣmo vāsnnām anyatamo*. Nun, unter mehr als 30000 Versen mögen ja wohl ein paar metrisch falsche mit unterlaufen.

Als Nebenresultat dieser Untersuchungen hebe ich die Erkenntnis hervor, dass die metrische Praxis des Mahābhārata trotz ihrer Übereinstimmung im Grossen und

[1] Ich stelle die Fälle aus den Parvan III—V hier zusammen. *Pathyā*: III 84, 31. 85, 78. 131, 34. 142, 42. 188, 9. 200, 9. 257, 8. 260, 4. V 4, 21. 11, 15. 37, 12. 47, 16. 178, 9. *1. Vip.*: III 158, 83. 244, 6. V 90, 98. 103, 12. 179, 1. *2. Vip.*: III 16, 7. 167, 35. 207, 13. 222, 12. V 176, 28. 177, 35. 179, 13 (= 22). 180, 17. 184, 14. *3. Vip.*: III 99, 39. 142, 26. *4. Vip.*: III 291, 37. 313, 48. IV 8, 50. V 11, 16. 165, 22.

[2] Doch würde dieser Grund nicht genügen, die Entstehung der regelmässigen Neunsilbner in einer Zeit, in der ausschliesslich die Silbenzahl galt, zu erklären. Denn es müsste sich alsdann auch die Variante – ⏑ – ⏑ – finden, für die der geltend gemachte Grund ebenfalls gelten würde. Dieser Anfang findet sich aber nicht, sondern immer nur ⏑⏑ – ⏑ –.

Ganzen mit der des Rāmāyaṇa ein charakteristisches Gepräge hat. Der Grund dieses Unterschiedes ist meines Erachtens der, dass wir es mit zwei örtlich geschiedenen Dichterkreisen zu thun haben. In der östlichen Hälfte Hindustans, der Heimat des Rāmāyaṇa, hatte sich die Dichtkunst früher verfeinert als in dem mehr kriegerischen Westen.

Nachtrag: In den Parvan VI—VIII habe ich noch folgende nach Obigem als „metrisch falsch" zu bezeichnende Verse gefunden: *adhastāc caturaśītir* VI 6, 11. *śuktimatīm anaṅgāṃ ca* 9, 35. *kauśikī pūta vāsinī* 23, 8. *yatra Bhīṣmasya Droṇasya* 89, 3. *satato nivāritavān* 96, 3. *sahasravyāmā nṛpate* VII 61, 5. *tasmāt tu Māndhātary eva* 62, 7. *etān ajitvā ṣaḍ rathān* 75, 29. *kurupāṇḍavapravarāḥ* 137, 16. *pradīptāśca śikhimukhāḥ* 146, 7. *yugeṣu īṣāsu cchattreṣu* 159, 36. *praha vaco bṛhattaram* ‖ VIII 71, 39. *toṣayiṣyāmi bhrataram* ‖ 74, 30. Im Übrigen fand ich meine obigen Beobachtungen auch in diesen weiteren 20000 Śloken durchaus bestätigt.

Hermann Jacobi.



Ueber den Çloka im Pâli und Prâkṛit.

Bemerkungen über Dr. Zimmer's abhandlung: »Zur Pâligrammatik«.

Dr. Zimmer hat in seiner abhandlung: »Zur Pâligrammatik« oben p. 220 fgg. durch silbenzählung aus Pâliçloken manche indische urformen zu eruiren versucht, indem er es unternimmt »metrisch anstössige« Çloken durch substitution conjectureller urformen zu berichtigen und dadurch die Pâligrammatik zu bereichern. Gegen die methode ist nichts einzuwenden, wenn nur die metrischen gesetze genügend beachtet werden. Dr. Zimmer hat aber den fehler begangen, den in der spätern indischen poesie angewendeten Çloka als norm auch für das Pâli anzunehmen, und hat dabei übersehen, dass die gesetze des Çloka im laufe der historischen entwickelung und in folge seiner ausbildung in verschiedenen literarischen classen manigfaltige änderungen erfahren haben. Darüber hat am ausführlichsten gehandelt Prof. Gildemeister in seiner vorzüglichen abhandlung: »Zur theorie des Çloka«, in der zeitschrift für die kunde des morgenlandes bd. V p. 260 fgg. Das ergebniss seiner untersuchung fasst Prof. Gildemeister in folgenden worten zusammen:

»Man kann . . . . . . die Geschichte des Çloka mit ziemlicher Sicherheit verfolgen, und drei wesentlich unterschiedene Perioden seiner Ausbildung erkennen. Die erste von diesen repräsentiren uns die Hymnen des Rigveda, in welchem sich die Entwicklung des Çloka aus dem jambischen Dimeter und der Anfang des Rhythmenwechsels zeigt, während das entschiedene Vorherrschen des Dijambus an der zweiten Stelle das charakteristische Merkmal dieser Stufe bleibt. In dem zweiten Stadium, dem der Upanishaden, ist der Gegenschlag des zweiten und beschränkter des dritten Fusses schon ganz vollständig zu dem schönen System, wie es in den Epen erscheint, ausgebildet: zugleich aber sind die später ausgeschlossenen in den Vedahymnen unbedenklichen Füsse noch gültig, wenn auch selten, und der Bildungstrieb ist so mächtig, dass er selbst anfängt über den dem Princip nach streng begrenzten Umfang der Silbenzahl hinauszugehen und fünfsilbige Rhythmen zu schaffen. Die dritte Stufe ist die des epischen Çloka im engern Sinne; hier hat ein feineres rhythmisches Gefühl auf gewisse Füsse als störende verzichtet und die Freiheit auf eine durch die Natur des Metrums vorgezeichnete Gränze wieder beschränkt. Auch diese Beschränkung hat ihren historischen Verlauf gehabt, der sich noch deutlich in dem Çloka des alten epischen und des Kunst-stiles ausprägt. In jenem finden wir noch den fünfsilbigen Fuss an

zwei Stellen in einiger Anwendung, der bei den Kunstdichtern bis etwa auf einen oder andern absichtlichen Fall aufhört; in diesem ist eine noch weiter gehende Beschränkung auf den antispastischen und choriambischen Rhythmus nicht zu verkennen«. a. a. o. p. 279, 280. Eine untersuchung des von Fausböll (Dhammapadam p. 439 sq.) aus den 354 Çloken des Dhammapadam zusammengestellten materials ergiebt nun, dass die Pâliçloken ungefähr auf derselben stufe stehen, wie die der Upanishaden. Denn hier wie dort herrscht dieselbe freiheit in der anwendung von rhythmen, welche im epischen Çloka an gleicher stelle verboten sind. Ferner sind die fünfsilbigen füsse nicht bloss an erster und zweiter stelle wie im epos und Manu (Gildemeister a. a. o. p. 269 fgg.), sondern auch an dritter und selbst vierter stelle gestattet.

Aehnlich wie das Pâli verhält sich das Jainaprâkṛit. Die freiheit in der wahl der füsse ist dieselbe. Sogar einen ersten epitritus an zweiter stelle statt des dijambus habe ich mir verzeichnet. Sûtrakṛitâṅga I, 2, 25.

puṭṭho vede puraṃkammaṃ aviyattaṃ khu sâvajjaṃ.

Was nun die fünfsilbigen füsse angeht, welche Dr. Zimmer als störungen des metrums empfindet, so sind sie im Jainaprâkṛit noch viel häufiger als im Dhammapadam. Ich gebe im folgenden ein verzeichniss fünfsilbiger füsse aus 110 Çloken (82 aus Sûtrakṛitâṅga I, 1—4 und 26 aus Uttarâdhyayana I).

An erster stelle. 21 fälle.

⏑ ⏑ – ⏑ – *na sayaṃ kaḍaṃ na annehiṃ* I, 2, 3.
javiṇo migâ jahâ saṃtâ I, 2, 6.
pariyâṇiyâṇi saṃkaṃtâ I, 2, 7.
aduvâ ahammam avajje I, 2, 20.
apariggahe aṇâraṃbhe I, 4, 3.
vivarîtapaṇṇasaṃbhûtaṃ I, 4, 5.

⏑ ⏑ – ⏑ – *viṇae ṭhavijja appâṇaṃ* U. 1, 6.
aṇusâsio na kuppijjâ U. 1, 8.
caiûṇa âsaṇaṃ dhîro U. 1, 21.
na lavijja puṭṭho sâvajjaṃ U. 1, 25.

⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ *rusite vigayagaddhî ya* I, 4, 11.

⏑ ⏑ – – ⏑ *duhao te na vinassaṃti* I, 1, 16.
ahiyappâ hiyappaṇṇâṇe I, 2, 9.
aṇavajjaṃ atahaṃ tesiṃ I, 2, 29.
viṇayaṃ pâukarissâmi U. 1, 1.

⏑ ⏑ ⏑ – – *aparimâṇaṃ vijâṇâti* I, 4, 7.
⏑ – ⏑ – – *pasâyapehî niyâgaṭṭhî* U. 1, 20.
– ⏑ ⏑ ⏑ – *âsaṇagao na pucchijjâ* U. 1, 22.
– ⏑ ⏑ – ⏑ *cittam aṇaṃtam acittaṃ vâ* I, 1, 2. (?)
– ⏑ ⏑ – – *saṃgaiyaṃtaṃ tahâ tesiṃ* I, 2, 3.
– – ⏑ – – *âhacca caṃḍâliaṃ kaṭṭu* U. 1, 11.

An zweiter stelle. 2 fälle.

⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – *bhâsâdosaṃ ca parihare* U. 1, 24.
⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ *evaṃ dussîlapaḍiṇîe* U. 1, 4.

An dritter stelle. 8 fälle.

⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ *na nikasijjai kaṇhuî* U. 1, 7.
⏑ ⏑ ⏑ – – *vayaṇam icche puṇo puṇo* U. 1, 12. (?)
⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ *tusiṇî u na kayâi vi* U. 1, 20.
⏑ ⏑ – – ⏑ *na nisîijja kayâi vi* U. 1, 21.
⏑ ⏑ – – – *aduvâ annehi ghâyae* I, 1, 3.
aduvâ luṃpaṃti thâṇao I, 2, 1.
aduvâ paṃthâṇugâmie I, 2, 19.
vivarîyâ saṃpaliṃti ya I, 4, 9.

An vierter stelle. 1 fall.

⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – *suttaṃ atthaṃ ca tadubhayaṃ* U. 1, 23.

Wir haben also in 110 Prâkṛitçloken (21 + 2 + 8 + 1 =) 32 mal fünfsilbigen fuss, während in den 354 Çloken des Dhammapadam dieselbe erscheinung ebenfalls (6 + 14 + 4 + 7 =) 32 mal eintrifft. Beachtenswerth ist die vertheilung der fälle auf die einzelnen füsse. Im Dh. finden sich die fünfsilbigen füsse vorzüglich am e n d e des pâda, während in den heiligen schriften der Jainas der a n f a n g des pâda vorzugsweise den fünfsilbigen fuss aufweist. Das Pâli zeigt also mehr das bestreben die im princip des metrums begründete silbenzahl zu bewahren, das Jainaprâkṛit dagegen stärkeres rhythmisches gefühl, insofern es die für den rhythmus charakteristischen füsse (2 und 4) viersilbig lässt. In dieser hinsicht nähern sich die Prâkṛitçloken den epischen, während die des Pâli noch näher zu dem vedischen versmasse stehen.

Betrachten wir nun den von Dr. Zimmer wegen der guten erhaltung seiner metrischen form gegenüber dem Dhammapadam gepriesenen text im eingange der Jâtakas. Die fünfsilbigen füsse sind hier sehr häufig, etwa viermal so häufig als im Dhammapadam, und zwar vorzüglich an erster und dritter stelle, also ganz wie in den Jainaschriften. Die anzahl der fünfsilbigen füsse lässt sich wegen der mangelhaften handschriftlichen überlieferung des in rede stehenden textes nicht genau bestimmen. Nach abzug aller derjenigen fälle, welche sich in einfacher weise emendiren lassen, bleiben in den ersten 110 Çloken der Jâtaka dennoch (20 + 7 + 15 + 0 =) 42 fünfsilbige füsse übrig! Der Jâtakatext charakterisirt sich somit durchaus als ein secundäres produkt.

Nach der vorausgehenden auseinandersetzung ist d i e s einleuchtend, dass wir nicht ohne weiteres berechtigt sind, einen Çloka mit überzähliger silbenzahl für verdorben zu halten. Ebenso wenig berechtigt ist man, einen solchen vers zu emendiren, wenn nicht gute gründe dafür sprechen. Für erlaubt

halte ich es, den fünfsilbigen fuss in einen viersilbigen zu verwandeln:

1) Durch elision eines eingeschobenen vocals. Die berechtigung hierzu lässt sich durch die nothwendigkeit desselben verfahrens in andern versarten nachweisen. Zuweilen ist dies auch beim Çloka selbst sofort klar. So z. b. Sûtrakritâṅga I, 2, 24

ahâvaraṃ purakkhâyaṃ kiriyâvâi-darisaṇaṃ,

hier muss selbstverständlich *darsaṇaṃ* gelesen werden. So auch Jâtaka 29

na gavesati taṃ âcariyaṃ na so doso vinâyake

Hier ist *âcaryaṃ* zu lesen, da sonst der erste pâda zehnsilbig würde.

2) Durch verschleifung vocalischen anlauts in die nasal auslautende silbe. Auf diese weise sind die oben mit einem fragezeichen markirten fälle zu lesen. Den beweis für die richtigkeit dieses verfahrens geben solche fälle, wo die verschleifung auch in der schrift zum ausdruck gelangt ist. Aus dem Prâkrit führe ich folgendes beispiel an:

sayaṃ 'tipâyae pâṇe, aduvâ annehi ghâyae = svayam atipâtayet prâṇân athavâ anyair ghâtayet.

Anders müssen wir urtheilen über den versuch, durch substitution von sonst nicht nachweisbaren formen den fünfsilbigen fuss auf vier silben zu reduciren. Prof. Gildemeister scheute sich für die epen und Upanishaden eine form **bhoti* statt *bhavati* zu erschliessen, obgleich durch annahme derselben die zahl der fünfsilbigen füsse an zweiter stelle von 20 auf 4 vermindert worden wäre. Ob demgegenüber Dr. Zimmer berechtigt ist, aus dem Jâtakatexte nach dem, was über dessen metrische beschaffenheit oben gesagt worden, die sonst nicht nachweisbare form *pursa* statt *purisa* zu erschliessen, will ich dahin gestellt sein lassen. Ganz entschieden leugne ich aber, dass Dr. Zimmer's übrige annahmen auch nur eine spur von wahrscheinlichkeit für sich haben.

Die instrumentale pluralis auf *e,* welche Dr. Zimmer in drei verse einsetzen will, sind an den betreffenden stellen entweder gar nicht nothwendig oder sogar unmöglich. *khîṇâsavehi vimalehi* (56, 215) ist metrisch gestattet, da der fuss ⏑ ⏑ ⏑ – ⏓ an zweiter stelle häufig ist; cf. Dhammapadam p. 440. *devâ ḍibbehi turiyehi* (59): hier ist *turyehi* zu lesen, nicht *dibbe.* Auch sieht man nicht ein, warum von zwei zusammengehörenden worten das eine den instrumentalis auf *e,* das andere auf *ehi* haben sollte. *manussâ manussakehi ca* (ebendaselbst): wollte man mit Dr. Zimmer *manussake ca* lesen, so hätte man am schlusse des halbçlokas statt eines dijambus einen dichoreus! Und im nächsten beispiel *na kampati bhusavâtehi* würden wir

durch Dr. Zimmer's lesung *bhusavâte* einen an zweiter stelle seltenen ionicus a minori statt des an dieser stelle hergebrachten antispastus erhalten. Beiläufig will ich bemerken, dass Dr. Zimmer unrecht hat zu behaupten: »für die entstehung des *âis* aus *aibhis* lässt sich auch nicht das geringste angeben«. Kalpasûtra 114 bietet folgende instrumentale: *bahûiṃ divasâiṃ bahûiṃ pakkhâiṃ bahûiṃ mâsâiṃ bahûiṃ uûiṃ bahûiṃ ayaṇâiṃ bahûiṃ saṃvaccharâiṃ;* der übergang von *ûhiṃ ehiṃ* in *ûiṃ âiṃ* ist dem übergange von *aibhis* in *âis* ganz analog. Die annahme der form **hassa* statt *sahassa* entbehrt allen grundes. Bei der häufung der kürzen in *dasasahassa satasahassa* haben fünfsilbige rhythmen nichts anstössiges. Ebenso wenig stichhaltig ist der grund zur annahme des unflectirten adjectivs, pronomens etc. Geht man die angeführten verse durch, so findet man, dass die fünfsilbigen füsse meist gut begründet sind. Wenigstens liegt nirgends ein zwingender grund zu ändern vor. Unflectirte worte sind zwar in Prâkrittexten nicht gerade selten, cf. meine ausgabe des Kalpasûtra p. 101, doch ist die flexionslosigkeit nicht auf bestimmte grammatische kategorien beschränkt.

Ich schliesse mit der warnung, nicht zu viele urformen von dem Pâli und Prâkrit erwarten zu wollen. Einzelnes alterthümliche hat sich erhalten, im ganzen aber ist Pâli und Prâkrit eine jüngere form des Sanskrit.

Münster i. W., 19. August 1878.

Herm. Jacobi.

Ueber die Udgatâ.

Von

Hermann Jacobi.

Im Zusammenhang mit den Gaṇacchandas ist die Udgatâ, ein zu den Vishamavṛitta gehörendes (d. h. alle Pâda verschieden bildendes) Metrum, von nicht geringem Interesse. Denn wie ich schon früher [1]) gezeigt habe, lässt dies Metrum, in welchem die Quantität jeder Silbe bestimmt ist, sich in Gaṇa, d. h. Takte von vier Moren, eintheilen. Ich gebe hier zunächst das in Gaṇa zerlegte Schema der Udgatâ.

1 2 3 4 5 6 7
⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ | ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – |
7 8 9 10 11 12 13 14
–, ⏑ ⏑ ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ ⏑ – | ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – ‖

Wenn statt der ersten Länge des dritten Pâda zwei Kürzen stehen, heisst die Strophe Lalita, wenn der 8. Gaṇa ein Amphibrachys ist, Saurabhaka.

Die eigentliche Udgatâ ist das Metrum, in welchem Bhâravi den 12. sarga des Kirâtârjunîya, und der jenen nachahmende und zu übertreffen suchende Mâgha den 15. sarga des Çiçupâlavadha gedichtet haben. Es sind im Ganzen (33 prakshipta Strophen des Çiç. mitgerechnet) 180 Strophen: hinreichendes Material, um die Angaben der einheimischen Metriker zu controlliren und zu ergänzen.

Pingala's Regel lautet: udgatâm ekataḥ sjau slau nsau jgau bhnau jlau g sjau sjau g. Dies deutet der Commentar des Halâyudha, mit dem die Angaben der übrigen Metriker hierin übereinstimmen, so dass der erste und zweite Pâda „in eins“ zu lesen seien. Nach dem Wortlaute der Regel müsste man die ganze Strophe „in eins“ zu lesen, was die folgende Ausführung als richtiger erweisen wird.

Was nun die von dem Commentar sanktionirte Auslegung der Regel angeht, so besagt dieselbe, dass der erste und zweite Pâda nur eine Reihe, also einen Pâda mit Cäsur nach der 10. Silbe bildet. Der Grund dieser Erscheinung ist sofort klar, wenn wir

1) Siehe diese Zeitschrift Bd. 38, S. 603.

auf die Gaṇa-Eintheilung Rücksicht nehmen. Denn dann steht die Cäsur nach der ersten Silbe des vierten Gaṇa. Es ist nun aber selbstverständlich, dass ein Gaṇa nicht durch eine volle Pause in zwei Theile zerrissen werden kann, da ja der Gaṇa eine metrische Einheit bildet. Daher müssen die beiden Theile doch metrisch verbunden d. h. „in eins“ gelesen werden.

Wenn die eben ausgeführte Begründung das Richtige trifft, dann muss auch der zweite und dritte Pâda „in eins“ gelesen werden, weil ja auch das Ende des zweiten Pâda in die Mitte des 7. Gaṇa nach unserer Eintheilung fällt. Nun endet zwar der zweite Pâda stets mit einem Worte, nie mit einem vorderen Gliede eines Compositums, wie öfter der 1., seltener der 3. Pâda. Doch das ist noch nicht entscheidend. Stände am Schlusse des 2. Pâda eine volle Pause, so müsste die Schlusssilbe desselben wie sonst am Ende eines Halbverses anceps sein. Das ist aber nicht der Fall; sondern die Endsilbe des 2. Pâda ist entweder von Natur lang, oder, wenn ihr Vocal von Natur kurz ist, so bekommt sie Positionslänge durch den Anlaut des Wortes im Anfange des 3. Pâda. Letzterer Fall schliesst zwei Möglichkeiten in sich. 1) Die Schlusssilbe des 2. Pâda besteht aus kurzem Vocal plus Consonant resp. Visarga. Dann lautet das erste Wort im dritten Pâda immer consonantisch an. Dieser Fall ist naturgemäss häufig. 2) Die Schlusssilbe des 2. Pâda endet auf kurzen Vocal. Dann lautet das erste Wort des 3. Pâda mit zwei Consonanten an. Dieser Fall tritt ein in Kir. XII. 17, 20, 26, 30, 31 und Çiç. XV. 15, 32, 35, 36, 51 und den prakshipta Versen 12, 28. Es sei noch bemerkt, dass nur in drei Fällen (Çiç. 34 und prakshipta 17 und 18) im Anfange des 3. Pâda ein vocalisch anlautendes Wort steht, dann schliesst aber der 2. Pâda auf eine consonantisch auslautende Silbe mit von Natur langem Vocal. Diese Beobachtungen beweisen, dass auch der dritte Pâda mit dem vorhergehenden „in eins“ zu lesen ist [1]), wie es nothwendig ist, wenn die Udgatâ wirklich aus Gaṇa besteht und nicht nur zufällig sich in Gaṇa zerlegen lässt.

Bei den wirklichen Gaṇaversen, wie den verschiedenen Âryâarten und dem Hypermetron gilt als Gesetz, dass der Amphibrachys nicht in allen Gaṇa stehen darf. Entweder steht er nur in den geraden Gaṇa (in der Âryâ) oder nur in den ungeraden Gaṇa (im Hypermetron). Nun steht der Amphibrachys in der Udgatâ im 2., 6., 12. und 14. Gaṇa, in dem Saurabhaka ausserdem noch in dem 8. Gaṇa, also nur an gerader Stelle. Somit entspricht auch in der Hinsicht unser Versmass den Anforderungen eines wirklichen Gaṇacchandas.

Endlich haben unsere früheren Beobachtungen gezeigt, dass

1) Darauf scheint auch hinzuweisen, dass Çiç. XV, 44 *sma* im Anfange des 3. Pâda steht, was am Anfange eines Halbverses nicht gestattet ist. Dieser Vers ist als ein pâṭhântara zu betrachten, da v. 45 inhaltlich dasselbe sagt.

wo in Gaṇaversen der Amphibrachys durch den Proceleusmaticus vertreten wird, letzterer nach der ersten Kürze Cäsur haben muss. Dies trifft nun für den 4. Gaṇa der Udgatâ nach der Definition des Metrums zu, da ja das Ende des 1. Pâda nach der ersten Kürze des 4. Gaṇas steht. Es müsste nun auch der Proceleusmaticus im 8. Gaṇa dieselbe Cäsur haben, da dieser Gaṇa ein g e r a d e r ist, in welchem der Amphibrachys seine Stelle hat, wie er ja auch im Saurabhaka im 8. Gaṇa wirklich steht. Und, in der That, es steht eine Cäsur an der angegebenen Stelle; denn in allen 180 Strophen steht im Anfange des zweiten Pâda ein zweisilbiges Wort [1]). Es fehlt also nur, um die Udgatâ zu einem echten Gaṇacchandas zu machen, die Zulässigkeit von Zusammenziehungen und Auflösungen innerhalb der Gaṇa. Eine Spur davon finden wir noch, die zu erkennen giebt, dass diese Zusammenziehungen und Auflösungen, (welche übrigens in der ältesten Form der Âryâ noch verhältnissmässig selten sind) ursprünglich auch in der Udgatâ erlaubt sein mussten. Denn die Abweichungen des Saurabhaka und Lalita von der Udgatâ bestehen nur in solchen Zusammenziehungen und Auflösungen, die allerdings nicht mehr willkürlich, sondern dauernd geworden sind.

Was nun den Charakter der ganzen Strophe betrifft, so werden wir auch darin zu einer veränderten Auffassung gelangen müssen. Denn von allen übrigen Versmassen unterscheidet sich die Udgatâ dadurch, dass sie nicht in zwei, wenn auch ungleiche so doch in sich abgeschlossene, Hälften zerfällt, weil, wie wir sahen, die Cäsur nach dem zweiten Pâda diesen nicht von dem folgenden vollständig trennt, sondern die Wirkung der Position nicht aufhebt. Höchstens lässt sich sagen, dass die Udgatâ aus einigen durch schwache Cäsur getrennten Pâda besteht. Und zwar müssen wir das, was nach der bisherigen Darstellungsweise als 1. und 2. Pâda bezeichnet wurde, als einen Pâda nehmen. Denn die erste Cäsur ist keine Verscäsur, sondern eine solche, welche nur den Gaṇa trifft, aus dessen Natur ihre Nothwendigkeit folgt. Dasselbe gilt auch von der Cäsur im 8. Gaṇa, welche die indischen Metriker übersehen haben. Auch sie ist eine Gaṇacäsur, keine Verscäsur. Wir können also die Udgatâ definiren als ein System von drei ungleichen Gliedern, das aus 14 Gaṇa und einer Silbe besteht. In den geraden Gaṇa steht der Amphibrachys resp. im 4. und 8. Gaṇa der Proceleusmaticus mit Cäsur nach der ersten Kürze und nur im 10. Gaṇa ein Anapäst, hinter welchem eine Cäsur steht. In den ungeraden Gaṇa steht der Anapäst, nur im 7. Gaṇa ein Spondeus mit Cäsur nach der ersten Silbe. Letztere wird stets durch ein Wortende markirt und zerlegt die metrische Reihe in zwei nahezu gleich lange Reihen.

1) Nur in einem als unecht bezeichneten, zwischen 24 und 25 des Kirât. stehenden Verse fehlt diese Cäsur.

So betrachtet erscheint die Udgatâ als das nächste Analogon zum Hypermetron. Denn auch das letztere bildet nur eine metrische Reihe, die ebenfalls aus Gaṇa besteht, und zerfällt durch die Cäsuren, welche am Ende der ungeraden Pâda stehen können, in eng zusammenhängende Glieder. Es unterscheidet sich von der Udgatâ aber dadurch, dass 1) die Gaṇa Auflösungen und Zusammenziehungen zulassen, 2) die Länge des Verses variabel ist, 3) der Amphibrachys seine Stelle in den ungeraden Gaṇa hat.

Die indischen Metriker stellen das Upasthitapracupita nebst seinen Abarten mit der Udgatâ zusammen. Leider kommt ersteres Metrum in der uns bekannten indischen Literatur nicht in ausgedehnterem Masse vor, so dass wir nicht die Angaben der Metriker controlliren können. Das Schema ist folgendes:

– – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ – – | ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – – |
⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – – ||

Von den 2 Varietäten wiederholt das Vardhamâna den 3. Pâda, und das Çuddhavirâḍ̣rishabha hat an Stelle des 3. Pâda den kürzeren Vaitâlîyapâda – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ –. Nun ist auch in allen drei Formen der 2. Pâda der längere Aupacchandasakapâda mit Auflösung der ersten Länge des ersten Fusses, und der 1. Pâda ein längerer Vaitâlîyapâda vermehrt um einen Jonicus a minori. Man ersieht daraus, dass bei der Bildung des Upasthitapracupita das Vaitâlîya und Aupacchandasaka das Material abgaben. Diese Erkenntniss ist von einigem Interesse. Denn wenn wir das fragliche Metrum als ebenfalls mit dem Hypermetron verwandt ansehen dürfen (wegen der Aehnlichkeit beider mit der Udgatâ), so gewinnt dadurch meine Hypothese, dass das Hypermetron aus dem kürzeren Pâda des Aupacchandasaka entstanden sei (Ind. Stud. 17, 399), eine neue Stütze. Eben deswegen habe ich das Upasthitapracupita in diesem Zusammenhange berührt.

N a c h t r a g. Zwischen der Abfassung und der Drucklegung dieses Aufsatzes liegen einige Jahre, welche neues Material brachten. Sowohl Mankha's Çrîkaṇṭhacar. als auch Parimala's Sâhasânkacar. enthalten je einen sarga in Udgatâ. Diese Verse unterscheiden sich von denen Bhâravi's und Mâgha's nur dadurch, dass die letzte Silbe des 2. Pâda wirklich anceps ist, dass also keine Wirkung der Position die beiden Vershälften zusammenbindet. Da nun Parimala und Mankha wenigstens fünf Jahrhunderte jünger als Mâgha sind, so erklärt sich ihre abweichende Metrik einfach daraus, dass zu ihrer Zeit die lebendige Kenntniss der Udgatâ verloren gegangen war und dies Versmass gemäss den Vorschriften der Metriker älteren Mustern nachgebildet wurden. — Das Material für Parimala verdanke ich der freundlichen Mittheilung Prof. Zachariae's.

Zur Kenntniss der Âryâ.

Von

Hermann Jacobi.

In meiner Abhandlung über die Entwicklung der indischen Metrik in nachvedischer Zeit [1]) habe ich mich der auch von Andern angedeuteten Ueberzeugung angeschlossen, dass das Âryâ-Versmass volksthümlichen Ursprungs sei, d. h. dass diese Strophe zuerst in der Prâkṛitpoesie ihre Ausbildung erhielt und dann erst in die Sanskritpoesie, der sie ursprünglich fremd war, Aufnahme fand. Wenn sich das so verhält, so müssen die Gesetze der Âryâ am reinsten in der Prâkṛitpoesie bewahrt sein. Die Richtigkeit dieser Vermuthung stellte sich für mich heraus, als ich den Text der Agaḍadatta - Kathâ (siehe meine „Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî") bearbeitete. Was ich dort fand, bestätigte sich auch für die Âryâstrophen der Kâlikâcâryakathâ. Da nun aber das Alter beider Texte unbekannt ist, so beschloss ich die theils gefundenen theils vermutheten Gesetze an den Versen des Saptaçatakam Hâla's zu untersuchen. Diese Sammlung hat den doppelten Vorzug, dass sie einerseits sehr alt, zum grösseren Theile wahrscheinlich älter als die uns bekannte classische Sanskrit Literatur ist, und dass sie anderseits Verse von einer grossen Anzahl verschiedener Dichter enthält, mithin nicht die metrische Gepflogenheit eines einzigen Dichters sondern die Metrik einer ganzen Literaturperiode zum Ausdruck bringt.

Schon Cappeller [2]) hatte bemerkt, dass der Amphibrachys im 4. Gaṇa ebenso wie im 2. bei Hâla bedeutend häufiger ist als bei den übrigen Dichtern. Ich fand nun, dass er in einem bestimmten Falle stehen muss, nämlich:

Wenn die Cäsur vor dem vierten Fusse fehlt, muss dieser ein Amphibrachys oder der gleichwerthige Proceleusmaticus mit Cäsur nach der ersten Kürze sein [3]).

1) Siehe diese Zeitschr. 38, 590 fgg.

2) Siehe dessen Habilitationsschrift: die Ganachandas, p. 66.

3) In der Agaḍadatta Kathâ steht der Amphibrachys auch dann im 4. Gaṇa, wenn derselbe mit einem hinteren Gliede eines Compositums beginnt. Nicht so in den übrigen Erzählungen.

Da die Verse ohne Cäsur am Ende des Pâda von den indischen Metrikern *vipulâ* genannt werden (und zwar, je nachdem die Cäsur in der ersten, oder zweiten, oder beiden Vershälften fehlt, *âdi-* oder *mukha-*, *antya* oder *jaghana-*, *ubhaya-* oder *mahâ-*, *vipulâ*) so will ich das von mir gefundene Gesetz das Gesetz für die Vipulâ nennen. Im Hâla finden sich etwa vierhundert Belege für dasselbe, und auch in den übrigen Texten der Prâkṛit Literatur wird es streng beobachtet. Diejenigen Verse, in welchen es im Hâla nicht beobachtet wird, lassen sich in den meisten Fällen leicht emendiren. Ich will sie alle hier vorführen.

v. 56: *sahai sahai tti teṇa ta-*
hâ ramiâ suraaduvviaḍḍheṇa

man lese (cf. Ind. Stud. XVI 46) *taha teṇa râmiâ* statt *teṇa tahâ ramiâ*.

v. 171: *upphaḍai makkaḍo khok-*
khei a poṭṭaṃ ca piṭṭei

das *a* ist Weber's Conjectur. Man lese *khokkhaei* statt *khokkhei a*. R hat *khukhuei* was aus *khukkhaei* entstanden zu sein scheint, cf. 532 *khokkhâmuhalo:* unter stetem Geknurre (ebenfalls vom Affen gesagt).

v. 177: *sahi dummeṃti kalaṃvâ-*
iṃ jaha maṃ taha ṇa sesakusumâiṃ

Ind. Stud. XVI 71 hat die richtige Lesart *mamaṃ* für *maṃ*, man lese also *kalambâi jaha mamaṃ*.

v. 596: *ko ko ṇa patthio pahi-*
âṇaṃ ḍimbhe ruaṃtammi

Man lese mit ψ *paṃthiâṇa* statt *pahiâṇaṃ*.

v. 682: *áucchanti sirehi vi-*
valiehi ua khaḍiehi nijjantâ

Dieser Halbvers hat auch im fünften Fusse einen Fehler, wie wir später sehen werden. Man adoptire die von Weber in der Anmerkung empfohlene Varianten *vi valâhi* und *khaṭṭiehi* und lese demgemäss:

âucchanti sirehi vi
valâhi ua khaṭṭiehi nijjaṃtâ

Uebrigens lautet der Halbvers in R ganz anders und zwar ohne metrischen Fehler.

v. 760: *veḍisalayâharaṃte-*
ṇaṃ miliyâ jaṃ si pûreṇa

Man lese den letzten Pâda mit S *jaṃ miliâ taṃ si pûreṇa* oder (Ind. Stud. 192): *haraṃtillamailiyâ*.

v. 835: *siviṇaaladdhapiaamapu-*
laiuggamanibbharehi aṃgehiṃ

Die MSS. haben *pulauggama* was eine More zu wenig ergiebt. Weber conjicirt *pulaiugg°*.

Ich lese: *siviṇaaladdhapiaamâ*
pulauggamanibbharehi aṃgehiṃ

„Sie, die im Traume den Liebsten sieht“ v. 729 ist nur in Sanskritübersetzung überliefert: *garjanti panthâno bahutriṇâḥ prasṛitâḥ saritaḥ.* Weber's Rückübertragung lautet:

gajjaṃti ghaṇâ paṃthâ-
ṇo vahutaṇâ a (lies *taṇaâ*) *pasâriâ sariâ*

Ich restituire: *gajjaṃti ghaṇâ paṃthâ*
bahulataṇâ pasariâu sariâu

Nur 891 und 949, beide der 1. Teliṅga Recension angehörig, lassen sich nicht ohne gewaltsamere Conjecturen metrisch berichtigen. Sie mögen als Ausnahmen bestehen bleiben, doch können diese 2 Ausnahmen nicht ein Gesetz erschüttern, das in etwa vierhundert Fällen sich bestätigt.

Nach einem bekannten Gesetze der indischen Metrik darf vor einem enclitischen Worte keine Cäsur stehen. Daraus folgt, dass Verse deren vierter Fuss mit einem enclitischen Worte beginnt, Vipulâ sind. Auch in diesem Falle findet das Gesetz für die Vipulâ mit voller Strenge Anwendung. Von enclitischen Worten finden sich bei Hâla in der fraglichen Stellung natürlich nur einsilbige; nämlich *va* (*vva*) 28 mal, *pi* (*vi*) 12, *si* 3, *ti* (*tti*) 3, *khu* (*hu*) 2, *ca* (*a*) 2 mal.

Es sei noch bemerkt, dass auch Varâha Mihira das Gesetz für die Vipulâ durchweg beobachtet, jedoch finden sich einige Ausnahmen, welche die Abnahme des sichern metrischen Taktes beweisen. Bei diesem Autor ist die Vipulâ zwar häufiger als bei den übrigen Sanskṛit-Autoren, dagegen viel seltener als bei den Prâkṛit-Dichtern, Hâla etc.

Für die Entstehungsgeschichte der Âryâ giebt das Gesetz für die Vipulâ einen beherzigenswerthen Fingerzeig. Denn wir dürfen in der Vipulâ den Rest eines älteren Zustandes sehen, in welchem die Cäsur noch nicht am Ende des dritten Fusses stand (siehe meine oben citirte Abhandlung p. 600), umsomehr als die Vipulâ in den Prâkṛitgedichten am häufigsten vorkommt. Nun ist nach meiner Ansicht die Âryâ entstanden durch Einführung des Trishṭubh Rhythmus in die Vaitâlîyastrophe. Legt man einen Trishṭubhpâda in den Vaitâlîyahalbvers, so ragt er in dessen zweiten Pâda hinein und verbindet so beide Pâda zu einer engeren Einheit, und zwar bildet dann der Schluss der Trishṭubh ⏑ – ⏑ den vierten Gaṇa der Âryâ. Es muss also demzufolge, wenn die Grenze zwischen den beiden Pâda des Âryâ-Hemistich aufgehoben ist, der vierte Gaṇa ein Amphibrachys sein. Diese aus meiner Theorie abgeleitete Forderung wird, wie wir gesehen haben, durch das Gesetz für die Vipulâ vollständig erfüllt. Für die Thatsache, dass in der classischen Literatur incl. Dramen der Amphibrachys im 4. Gaṇa seltener wird, können wir jetzt eine genügende Erklärung geben. Es wird nämlich in der classischen Literatur in gleichem Verhältniss auch die Vipulâ immer seltener. Indem die Cäsur am Schlusse des dritten Gaṇa beinahe zur Regel wurde, begann nun mit dem vierten eine neue

metrische Reihe. Es widersprach aber dem Geschmacke der Inder, einen Gaṇavers mit einem Amphibrachys zu beginnen, wie wir aus dem Hypermetron ersehen. Denn in letzterem ist der Amphibrachys sonst an ungrader Stelle gesetzmässig, aber an erster Stelle wird er selten gesetzt. Dasselbe Gefühl begünstigte also im 2. Pâda der Âryâ für dessen ersten Gaṇa andere Metra als den Amphibrachys. Beachtenswerth ist, dass, wie schon angedeutet, das Zurücktreten des Amphibrachys im vierten Gaṇa gleichen Schritt hält mit der Befestigung der Cäsur vor dem vierten Gaṇa. So ist bei Varâha Mihira die Vipulâ noch ziemlich häufig, während sie sonst im Sanskṛit nur ausnahmsweise vorkommt, und ebenso ist bei Var. M. der Amphibrachys in dem vierten Fusse verhältnissmässig viel häufiger als in der übrigen Sanskritliteratur. Nach Cappeller a. a. O. p. 66 bildet bei Var. M. der Amphibrachys 27,5 Procent aller Vorkommnisse im vierten Gaṇa, während er in der übrigen Sanskṛitliteratur nur 14 Procent ausmacht. Die Entwicklung der Âryâ hat also folgende Stufen durchlaufen.

Zunächst bildete sich aus der Jagatî das Vaitâlîya:

– , – ⏑ ⏑ – , ⏑ – ⏑ –

– ⏑ – / – – } – ⏑ ⏑ – , ⏑ – ⏑ – | 2 mal.

Indem dem Vaitâlîya der Rhythmus der Trishṭubh untergelegt und gleichzeitig die Eintheilung in Gaṇa eingeführt wurde, entstand diejenige Âryâ, welche sich im Âcâr. S. und dem Sûtrak. S. findet;

⏑⏑/– – , ⏑ | – ⏑ , ⏑⏑/– – , ⏑/–

⏑⏑/– / – ⏑ } ⏑⏑/– – , ⏑ | – ⏑ , ⏑⏑/– – , ⏑/– |

Nun wurde der Trishṭubh-Rhythmus über das Ende des ersten Pâda fortgesetzt; so entstand das längere Âryâ-Hemistich:

⏑⏑/– –/⏑⏑ , ⏑ ⏑⏑/– ⏑ , ⏑⏑/– –/⏑⏑ , ⏑ ⏑⏑/– ⏑ , ⏑⏑/– –/⏑⏑ , ⏑ ⏑⏑/– ⏑ , ⏑⏑/– –/⏑⏑ , ⏑/– |

Ein Fortsetzer dieser Form ist die Vipulâ. Jetzt machte sich eine neue Pâda Eintheilung geltend, welche den Amphibrachys im vierten Paṇa zurückdrängte. Gleichzeitig mögen auch im zweiten Gaṇa andere Versfüsse neben dem Amphibrachys Platz gegriffen haben. Indem nun das quantitirende Princip in der Metrik zur vollen Anerkennung gelangte, entstand die gemeine Âryâ oder eigentlich Gîti. Denn eine allseitig befriedigende Erklärung der kürzeren zweiten Âryâhälfte vermag ich zur Zeit nicht zu geben.

Kehren wir nach dieser theoretischen Abschweifung wieder zu den Versen des Hâla zurück, um deren feineren Baugesetzen nachzuforschen. Wir wissen, dass der Proceleusmaticus mit Cäsur nach der ersten Kürze der rechtmässige Vertreter des Amphibrachys ist; 1) im 6. Fusse der längeren Âryâstrophe, 2) im 4. Fusse der Vipulâ, 3) in den ungraden Füssen des Hypermetron. Aus der Gleichwerthigkeit beider Füsse können wir zweierlei schliessen.

1) Im 2. Fusse muss der Proceleusmaticus mit Cäsur nach der ersten Kürze zu dem Proceleusmaticus mit einer anderen oder ohne Cäsur in einem ähnlichen Häufigkeitsverhältniss stehen wie der Amphibrachys zu den andern Versfüssen. Und das trifft in der That zu. Denn ersteres Verhältniss ist im Hâla etwa 1 : 1, letzteres etwa 3 : 4. Auch die Agaḍadatta Kathâ liefert ähnliche Verhältnisszahlen.

2) In den ungraden Füssen, von welchen der Amphibrachys ausgeschlossen ist, darf auch der Procel. mit Cäsur nach der ersten Kürze nicht stehen. Auch dies bestätigt sich. Jedoch müssen wir diesen Gegenstand eingehender prüfen.

Es findet sich der Proceleusmaticus in den ungraden Füssen der Âryâ bei Hâla: im ersten Fusse 221 mal, im dritten Fusse 50 mal, im fünften Fusse 48 mal, im siebenten Fusse 15 mal[1]). Im ersten Fusse ist nur dann der Proceleusmaticus mit Cäsur nach der ersten Kürze denkbar, wenn der Vers mit einem einsilbigen kurzen Worte, auf welches drei kurze Silben folgen, anhebt. Dieser Fall tritt nur bei *ṇa* ein und zwar im Ganzen 10 mal. Aber 8 mal lautet der erste Fuss *ṇa vi taha*, wo also *vi* als Encliticon mit *ṇa* ein Wort bildet, also keine Cäsur vor ihm steht. Die beiden andern Fälle sind: *ṇa kahai* (59) und *ṇa chivai* (533), in denen *ṇa* als vor dem Verbum stehend wie in *ṇa-âṇai* proclitisch ist, also keine Cäsur nach sich zulässt. Dass wir in der That *ṇa* bei Verbum als proclitisch betrachten müssen wird auch dadurch wahrscheinlich gemacht, dass es nie im Anfange des 6. Fusses steht, wenn dieser ein Proceleusmaticus ist. Im dritten Fusse steht 274 *(tat)tha va jaha*, 755 *vi hu mahu-*, 649 *ṇa bhaṇai;* in den beiden ersten Fällen steht ein enclitisches Wort in der zweiten Silbe, im letzten das proclitische *ṇa* in der ersten Silbe, daher in keinem Falle Cäsur nach der ersten Silbe möglich ist. v. 742 lautet bei Weber:

gaagaṃḍaagavaasarabha-
serihasaddûlarikkhajâîṇaṃ

Hier würde Cäsur nach der ersten Kürze des Procel. im dritten Fusse stehen. Man lese daher mit T. W.

gaagaṃḍagavaaseriha-
sarabhaasaddûlarikkhajâîṇaṃ

Diese Lesart empfiehlt sich auch deshalb, weil so die verwandten Thiere wilder Ochs und Büffel, Çarabha und Tiger zusammenstehen und die natürliche Ordnung nicht wie bei Weber's Lesart gestört wird. v. 963 lautet in der zweiten Teliṅga Recension:

ruai gharopaṃtaphaliṇi-
gharammi aṇuṇijjau varâî.

1) Hierbei sind die Citate aus der Alankâraliteratur (vv. 966—1000) unberücksichtigt gelassen, weil dieselben Produkte späterer Zeit sein können.

Der metrische Fehler im 3. Gaṇa fällt fort in der Form, welche der Vers in Mammaṭa's Kâvyaprakâça hat:

ruai paḍoharavalahî-
gharammi aṇuṇijjau varâî.

Im fünften Fusse liegt ein Verstoss gegen unsre Regel vor in 682, der schon oben verbessert ist. In 820 ist unsere Regel verletzt, ohne dass sich vor der Hand der Fehler verbessern liesse. Im siebenten Fusse ist alles in Ordnung.

Die oben aufgestellte Regel können wir als vollständig erwiesen betrachten, da sie in 113 Fällen bei Hâla (die 221 Fälle des ersten Fusses lassen wir billigerweise überall aus der Rechnung) nur einmal verletzt wird. Ebenso streng wird sie befolgt im Kâlakâcârya Kathânaka (42 Fälle) und im Sanskṛit, soweit ich die von Cappeller registrirten Fälle, in denen der Proceleusmaticus in den Füssen 3, 5 und 7 vorkommt, untersucht habe; die „Indichen Sprüche" und die 10 ersten Capitel der Bṛihat Saṃhitâ liefern 43 Belege. Man kann also behaupten, dass das Gesetz, welches die Cäsur nach der ersten Kürze des Proceleusmaticus in den ungraden Füssen verbietet, ebenso strenge Gültigkeit hat als dasjenige, welches dieselbe im sechsten Fusse gebietet; denn auch gegen letztere Vorschrift finden sich einige Verstösse.

Eigenthümlicher Weise wird das von mir dargelegte Gesetz von den indischen Metrikern nicht gelehrt, wohl dagegen ein anderes, das aus jenem als ein specieller Fall hergeleitet werden kann. Die indischen Metriker lehren nämlich, dass, wenn der siebente Fuss überhaupt oder der fünfte der kürzeren Vershälfte aus vier Kürzen besteht, vorher Cäsur stehen muss. Diese Cäsur braucht aber nicht nothwendig durch ein Wortende markirt zu sein, sondern kann auch vor einem mehrsilbigen enclitischen Worte oder mitten in einem Worte aber nur nach offener Silbe stehen. (Weber, Ind. Stud. VIII, 462; Capeller a. a. O. 95). Diese Bestimmung lässt sich, soweit sie den siebenten Fuss betrifft, aus dem von mir gefundenen allgemeinen Gesetze ableiten. Denn da die letzte Silbe des sechsten Fusses stets eine kurze Silbe ist, so ist sie auch immer eine offene. Da ferner nach obigem Gesetze die Cäsur nach der ersten Kürze des Proceleusmaticus im siebenten Fusse verboten ist, so darf derselbe nicht mit einem einsilbigen enclitischen Worte beginnen; dasselbe besagt die indische Regel, wenn sie die Cäsur vor mehrsilbigen Enclitica erlaubt, also vor einsilbigen verbietet. Aus der Natur der Sache geht also hervor, dass die indische Regel für den siebenten Fuss nicht verletzt werden kann. Anders verhält es sich mit dem fünften Fusse der kürzeren Âryâhälfte. Cappeller fand nämlich hier den Proceleusmaticus nur 17 mal[1]) in mehr als 1000 Strophen, und in diesen 17 Fällen

1) Cappeller a. a. O. 95 steht 19, aber aus den Belegen p. 121 fg. ergiebt sich dies als ein Druckfehler für 17.

steht 2 mal die Cäsur nach geschlossener Silbe. Beachtet man nun, dass nur in 11 Fällen der vierte Fuss mit einer langen Silbe schliesst, die also ein langer Vocal oder ein kurzer in geschlossener Silbe sein kann, so ergiebt sich, dass in 9 Fällen die Regel befolgt, in zwei nicht befolgt ist. Noch bedenklicher wird die indische Regel, wenn man die Fälle vergleicht, in denen der Anfang des fünften Fusses mitten in einem Worte einerseits nach einer offenen, anderseits nach einer geschlossenen Silbe eintritt. Ersteres findet bei Hâla dreimal, letzteres einmal statt [1]). Bei dieser Lage der Dinge ist es höchst zweifelhaft, ob man der indischen Regel Gesetzeskraft beilegen darf. Jedoch ist sie sicher der Ausdruck eines richtigen metrischen Taktes, der, um die fünf Kürzen des aus einem Proceleusmaticus bestehenden fünften und die eine Kürze des sechsten Fusses nicht mit einander zu verwirren, den Anfang des fünften Fusses durch einen sichtbaren Einschnitt zu markiren strebte.

Nach unseren Untersuchungen lässt sich die Âryâstrophe folgendermassen beschreiben:

Die Âryâstrophe besteht aus zwei Hälften von je $7^1/_2$ Füssen (Gaṇa) zu je vier Moren; der letzte (halbe) Fuss ist stets einsilbig (kurz oder lang als Schluss der Zeile) und der sechste Fuss der zweiten Vershälfte besteht aus einer einzigen Kürze. Gewöhnlich steht eine Cäsur nach dem dritten Fusse; wenn sie fehlt, so heisst die Âryâ Vipulâ. Der Amphibrachys oder der Proceleusmaticus mit Cäsur nach der ersten Kürze muss stehen in dem sechsten Fusse der längeren Vershälfte und in dem vierten Fusse der Vipulâ, während diese Versfüsse im zweiten Gaṇa höchstens vorgezogen werden. Die genannten Versfüsse sind in den ungraden Gaṇa ausgeschlossen, dagegen alle andern, deren Morenzahl gleich vier Kürzen ist, berechtigt. Vor dem siebenten Fusse in beiden, und dem fünften Fusse der kürzern Vershälfte ist eine Cäsur beliebt.

1) In der längeren Vershälfte steht in diesem Falle der Anfang des 5. Fusses 10 mal nach geschlossener und nur 1 mal nach offener Silbe.

Indische Hypermetra und hypermetrische Texte.

Die unter dem Namen Varṇaka bekannten beschreibenden Stellen in den heiligen Schriften der Jaina heben sich durch einen eigenthümlichen breiten, dichterischen Styl von dem trocken erzählenden oder belehrenden Grundton des übrigen Textes sehr deutlich ab. Die Schilderung, oft nur eine ungeordnete Anhäufung von Attributen etc., bewegt sich meist in langen zusammengesetzten Wörtern, manchmal wahren Wortungeheuern, denen man allerdings Weichheit und Wohllaut nicht absprechen kann. Diese Eigenthümlichkeit der Varṇaka brachte mich schon vor Jahren, als ich mit der Herausgabe des Kalpasûtra beschäftigt war, auf die Vermuthung, dass die Varṇaka metrisch seien oder wenigstens ursprünglich metrisch gewesen sein müssten, obschon sie von den Jaina selbst, auch von den alten Commentatoren, durchaus als Prosa behandelt werden. Bei meinen damaligen im Kalpasûtra angestellten Bohrversuchen fand ich allerdings nicht die erzführende Schicht rein metrischen Textes. Klar zu Tage tritt dieselbe aber im Aupapâtikasûtra, wie ich bei der Lectüre der vorzüglichen Leumann'schen Ausgabe dieses Upâṅga gleich im ersten Paragraphen, noch deutlicher aber im 16. und 32. erkannte. Namentlich in den beiden zuletzt genannten Stellen lassen sich die meisten Composita in

eine nicht feststehende, aber fast durchweg gerade Zahl von Gaṇa oder Takten zu je vier Moren eintheilen, von denen nur die an ungerader Stelle stehenden Gaṇa den Amphibrachys zulassen.

Nachdem ich das metrische Princip im Allgemeinen erkannt und eine grössere Anzahl solcher metrischen Stellen aus dem ganzen ersten Theile des Aupapâtikasûtra zusammengestellt hatte, untersuchte ich den Bau dieser Streckverse, um mich eines von Jean Paul in humoristischem Sinne gebrauchten Wortes zu bedienen, genauer und fand, dass, abgesehen vom ersten Gaṇa, an allen ungeraden Stellen der Amphibrachys (und zwar ohne innere Cäsur oder mit Cäsur nach der ersten Kürze) oder der Proceleusmaticus (mit Cäsur nach der ersten Kürze) die Regel bilde, welche nur wenige Ausnahmen zulässt; während in den geraden Füssen der Amphibrachys überhaupt und der Proceleusmaticus mit Cäsur nach der ersten Kürze ebenso durchgehends ausgeschlossen sind. Dagegen treten im ersten Gaṇa alle überhaupt zulässigen Versfüsse ohne Einschränkung auf.

Aus diesen Gesetzen ergiebt sich folgendes Schema unserer Streckverse:

Anfangsglied: ⏑̆⏑⏑ – ⏑̆⏑⏑ | ⏑⏑ ⏑⏑ | ⏑̆ ⏑|⏑⏑ – ⏑̆ ⏑

allgemeine Glieder: { ⏑⏑ ⏑⏑ | ⏑̆ ⏑|⏑⏑ – ⏑̆ ⏑
etc. etc.

Schlussglied: ⏑⏑ ⏑⏑ | ⏑̆ ⏑|⏑⏑ – ⏑̆ ⏑ | ⏑⏑ –

Ordnet man die Verse nach diesem Schema an (was unten im Drucke durch verschiedene Theilstriche angedeutet ist), so stellt sich heraus, dass am Ende der Glieder meist, wenn auch nirgends als am Schlusse des Verses nothwendig, Cäsur steht. Dies fand auch Prof. Leumann selbstständig, nachdem ich ihm von meiner Entdeckung im Allgemeinen Mittheilung gemacht hatte.

Alle Versuche, mehrere solcher Verse zu wirklichen Strophen zu vereinigen, waren vergeblich. Es ergab sich vielmehr, dass wir es mit einer bisher auf indischem Gebiete unbekannten Art von Versen zu thun haben, die gegen die ganze Anlage und Entwicklung der indischen Metrik nicht strophisch, sondern eher stichisch sind. Am meisten haben dieselben Aehnlichkeit mit dem griechischen Hypermetron, insofern letzteres ein System von gleichen oder ähnlichen Gliedern, häufig Dimetern, ist, deren Ende meistens, wenn auch nicht nothwendig, mit einem Wortende zusammenfällt. Dagegen besteht der Unterschied, dass die griechischen Hypermetra kein von den übrigen Gliedern verschiedenes Anfangsglied haben und auch das Schlussglied nicht nothwendig verschieden sein muss, während in den indischen Versen das Anfangs- und Schlussglied deutlich verschieden von den übrigen Gliedern ist. Der wichtigste Unterschied ist aber der, dass die griechischen Hypermetra über das gewöhnliche Maass der Verse hinaus gehen, während die indischen Verse zwar in mehr als zwei Drittel aller Fälle länger sind als der pâda oder kolon gewöhnlicher Verse, doch häufig die gewöhnliche Länge eines pâda oder kolon nicht überschreiten. Trotzdem glaubte ich den Namen Hypermetron für unsere indischen Verse verwenden zu dürfen, zumal da die indischen Metriker dergleichen Erscheinungen nicht erwähnt und in Folge dessen auch keine einheimische Bezeichnung dafür überliefert haben.

2.

Ich habe alle Hypermetra, die ich im Aupapâtikasûtra, Kalpasûtra und dem bisher edirten Theile der Jñâtâdharmakathâ auftreiben und durch einfache Conjecturen restituiren konnte, zusammengestellt[1]. An der Hand dieses ziemlich reichen Materials wollen wir nun die Erscheinungen, welche die indischen Hypermetra bieten, des Genaueren besprechen.

Was zunächst die Länge der Verse angeht, so schwankt dieselbe zwischen 4 und 24 Gaṇa. Jedoch nimmt die Anzahl der Verse ab mit der Zunahme der Länge, wie aus folgender Tabelle ersichtlich:

Anzahl der Gaṇa:	4	6	8	10	12	14	16	18	22	24.
Anzahl der Verse:	109	97	64	31	12	9	5	3	2	1.

Es fanden sich sechs längere Verse von ungerader Anzahl der Gaṇa. Dieselben sind aber ebenso gebaut wie die übrigen Verse, nur dass der erste Gaṇa resp. das ganze Anfangsglied fehlt. Wenn der Text besser überliefert wäre und nicht in so vielen Fällen Zusätze und Verstümmlungen sowie gewaltsame Veränderungen aufwiese, könnte man annehmen, dass es auch Verse von einer ungeraden Zahl der Füsse gegeben habe. Bei der Behandlung aber, die der Text erfahren hat und von der die vielen, oft ganz bedeutend abweichenden, in den Commentaren citirten Varianten, pâṭhântara, vâcanântara, beredtes Zeugniss ablegen, scheint mir die Annahme gerechtfertigt,

[1]) nachträglich habe ich noch etwa 100 weitere Verse gefunden und der am Ende dieser Abhandlung stehenden Sammlung einverleibt. Dieselben sind in der folgenden Untersuchung nicht berücksichtigt. Es kommt in derselben ja nur auf Verhältnisszahlen an und die gegebenen wären durch die neu hinzukommenden Verse nicht wesentlich verändert worden. Zudem enthielt meine erste Sammlung nur diejenigen Verse, welche sich am leichtesten restituiren liessen. Das aus ihnen gewonnene Resultat ist also auch zuverlässiger.

dass in jenen fraglichen Fällen in der That nur Fragmente von längeren Versen vorliegen. Dieselbe Annahme müssen wir machen bezüglich derjenigen Fälle, in welchen nur drei Gaṇa einen Vers zu bilden scheinen. Da derselbe die Form des gewöhnlichen Schlussgliedes hat, und die Zahl solcher Verse verschwindend gering gegenüber derjenigen der vierfüssigen ist, so betrachte ich auch sie als Reste längerer Verse. Abgesehen also von diesen wenigen wahrscheinlich verstümmelten Versen findet sich überall eine gerade Anzahl von Gaṇa oder lässt sich dieselbe wenigstens leicht wieder herstellen.

Ueber die Ausdehnung eines Verses kann in den wenigsten Fällen ein Zweifel obwalten. Meistens schliesst er mit dem Ende eines Compositums ab. Aber auch da, wo er, wie bei der Beschreibung des Sonnenaufgangs 127 etc., der Träume 242 etc., der Regenzeit 401 etc., aus mehreren Wörtern besteht, erkennt man Anfang und Ende meist leicht an der characteristischen Form des Anfangs- und Schlussgliedes. Nur in einem Falle, wenn nämlich zwei Verse unmittelbar aufeinander folgen, von denen der zweite mit einem Amphibrachys anhebt, kann man schwanken, ob man zwei Verse oder nur einen längeren anzunehmen hat. Hier muss man nach Gründen anderer Art in jedem einzelnen Falle seine Entscheidung treffen, wobei denn nicht immer absolute Sicherheit zu erlangen ist. Ueberhaupt ist bei Versen, die mit Amphibrachys anheben, der Verdacht niemals ausgeschlossen, dass nur ein Stück, nicht der ganze Vers vorliege. In allen andern Fällen aber — und dieselben machen ca. 90 pCt. aus — ist das dreifüssige Anfangsglied deutlich durch die Aufeinanderfolge von zwei gleichartigen Füssen, wie sie sonst nur an geraden Stellen

stehen dürfen, gekennzeichnet. Auch ist der erste Gaṇa mit dem zweiten inniger verbunden, als dies zwischen einem ungeraden und dem folgenden geraden Fusse sonst zu sein pflegt. In letzterem Falle steht nämlich meistens Cäsur, im ersteren dagegen fehlt sie häufiger als sie steht.

Das ebenfalls dreifüssige Schlussglied ist an dem überzähligen Gaṇa, welcher meist ein Spondeus oder Anapäst ist, leicht erkenntlich. Auch das in einem Viertel aller Fälle zu beobachtende Fehlen der Cäsur nach dem vorletzten ungeraden Gaṇa ist characteristisch für das Schlussglied. Da am Ende des Verses volle Cäsur, vor welcher eine Kürze als Länge gerechnet wird, sonst zu stehen pflegt, so kann man dies auch für die Hypermetra a priori annehmen. Ich habe daher in 37 dîhiyâsu ya in dîhiyâsuṃ, 323 suttaeṇa ya in suttaeṇaṃ, verändert, weil der Daktylus am Ende die Geltung eines Amphimacer's haben würde. Eine andere Frage wäre die, ob es auch katalektische Hypermetra giebt. Es finden sich allerdings Fälle, wo man dies annehmen könnte; da ihrer aber wenige sind, dieselben überdies zuweilen auch noch andere Unregelmässigkeiten aufweisen, so ist mir bis auf weiteres wahrscheinlicher, dass in diesen Fällen theils nur zufällig sich von ohngefähr Takteintheilung durchführen lässt, theils aber nur Bruchstücke aus akatalektischen Hypermetra vorliegen.

Lässt man vom Anfangsglied den ersten, oder vom Schlussglied den letzten Gaṇa fort, so erhält man das allgemeine Glied, durch dessen wiederholte Setzung der Vers nach Bedürfniss verlängert werden kann. Rein tritt es erst in achtfüssigen Versen auf, da die sechsfüssigen nur aus einem Anfangs- und Schlussgliede bestehen, und in vierfüssigen Versen, über die wir noch eingehender

unten zu handeln haben werden, Anfangs- und Schlussglied in eins verschmolzen sind, indem der beiden gemeinsame Theil, der die Form des allgemeinen Gliedes hat, nur einmal gesetzt wird.

Welche Gesetze das Auftreten der verschiedenen je vier Moren enthaltenden Versfüsse in den einzelnen Gaṇa regeln, ist oben bereits angegeben worden. Hier sollen diese Gesetze statistisch dargelegt werden, wodurch man eine klarere Einsicht in den Bau der Hypermeter gewinnen wird.

Im ersten Gaṇa sind alle überhaupt möglichen Versfüsse zulässig. Nach meiner Zählung steht der Spondeus in 93 Fällen, der Daktylus in 82, der Proceleusmaticus in 64, der Anapäst in 47, und der Amphibrachys in 33 Fällen. Letzterer Versfuss ist also der seltenste und dürfte vielleicht die angegebene Zahl von 33 noch zu hoch gegriffen sein, da ja, wie oben angedeutet, die Möglichkeit bei vielen Versen vorliegt, dass sie nur Bruchstücke ursprünglich längerer Systeme sind.

In den übrigen an ungerader Stelle stehenden Gaṇa bildet der Amphibrachys und der Proceleusmaticus die Regel. Der Amphibrachys findet sich überhaupt 598 mal, und zwar mit Cäsur nach der ersten Silbe 381, ohne Cäsur 193, mit der Cäsur nach der zweiten Silbe 24 mal. Der Proceleusmaticus mit der Cäsur nach der ersten Kürze steht in 168 Fällen. Dies sind die regelmässigen Vorkommnisse, alle übrigen zusammen genommen machen noch nicht drei Procent der Gesammtsumme aus und dürften daher als Ungenauigkeiten, sei es der Autoren, sei es der Ueberlieferer der Texte, betrachtet werden. Es findet sich nämlich der Proceleusmaticus ohne Cäsur 6 mal, mit der Cäsur nach der zweiten Silbe 4 mal, und mit der Cäsur

nach der dritten Silbe 2 mal. Der Daktylus steht in 7 Fällen, der Spondeus in 4, der Anapäst in 3. Es mag auf den ersten Blick auffällig erscheinen, dass der Proceleusmaticus ohne Cäsur, der doch mit dem cäsurlosen Amphibrachys gleichwerthig ist, gemieden wurde. Aber dies hat denselben Grund, der die Ausschliessung des Daktylus, Spondeus und Anapäst in den ungeraden Füssen veranlasste. Diese Versfüsse haben nämlich ihren eigentlichen Sitz in den geraden Gaṇa. Damit nun ein rhythmischer Gegensatz in benachbarten Gaṇa stattfände, müssten die in den geraden Gaṇa berechtigten Versfüsse, zu denen auch der cäsurlose Proceleusmaticus zu zählen ist, in den ungeraden gemieden werden.

Nach der letzten Bemerkung bilden also in den geraden Füssen der Anapäst, Spondeus, Daktylus und Proceleusmaticus, letzterer mit der Cäsur nach der zweiten oder dritten Silbe oder ohne Cäsur, die Regel. Die Gestaltung der geraden Gaṇa ist also eine freiere, und die grössere Mannichfaltigkeit der zulässigen Versfüsse bewirkte wohl, dass die verbotenen streng gemieden wurden. Es kann sich daher nur um das ungefähre Häufigkeitsverhältniss der einzelnen Versfüsse handeln. Dasselbe ist nach meiner sich über die ersten hundert Verse erstreckenden Zählung folgendes: Anapäst 87, Spondeus 66, Daktylus 55 und Proceleusmaticus 38. Es wiegt also der anapästische Rhythmus vor.

3.

Wir haben oben gesagt, dass die Hypermetra nicht strophisch sind. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht liegt darin, dass in allen indischen Strophen wenigstens am Ende jedes Halbverses volle Cäsur steht,

in den Hypermetren findet sich dagegen die volle Cäsur nur am Ende des ganzen Verses. Sie sind daher mit den *κῶλα* oder *στίχοι* der Strophen, nicht mit den Strophen selbst auf eine Linie zu stellen. Daraus folgt, dass die Hypermetra sich aus dem losgelösten pâda einer Strophe, nicht aus einer Strophe selbst, entwickelt haben.

Wir wollen nun versuchen diejenige Strophe ausfindig zu machen, aus deren pâda das Hypermetron entstanden ist. Es ist einleuchtend, dass wir dabei nur von den kürzesten Versen dieser Art ausgehen dürfen, weil die längeren die gewöhnliche Grösse des pâda überschreiten. Ferner spricht dafür der Umstand, dass gerade die kürzesten Verse, die von 4 und 6 Füssen, am häufigsten sind und ihre Summe mehr als die Hälfte aller Verse ausmacht. Ein Analogon zu den vierfüssigen Versen bildet der pâda der Mâtrâsamaka-Strophe. In dem Mâtrâsamaka ist die Anzahl der Moren in jedem pâda gleich, und zwar 16, wie in den vierfüssigen Hypermetren. Sie lassen sich auch in vier Gaṇa zu je vier Moren eintheilen, aber in keinem Gaṇa ist der Amphibrachys zulässig. Das ist der durchgreifende Unterschied zwischen dem pâda des Mâtrâsamaka und dem viertaktigen Hypermetron und verbietet die Herleitung des letzteren aus ersterem. Aber die Analogie ist wichtig genug, weil das thatsächliche Bestehen einer Strophe, deren pâda sich in vier Gaṇa zerlegen lassen, dafür spricht, dass unsere vierfüssigen Verse wirklich als die losgelösten pâda einer, in dieser Form nicht erhaltenen, Strophe zu betrachten sind, und daher den Ausgangspunkt für die Entwicklung des Hypermetron bilden. Um nun aber zur Genesis dieser Urstrophe vorzudringen, müssen wir die vierfüssigen Hypermetra genauer unter-

suchen. Der Bau derselben stimmt zwar mit dem der übrigen Hypermetra überein; aber es kommt hier auf die Häufigkeit der einzelnen Versfüsse in den einzelnen Gaṇa an, da man daraus auf den zu Grunde liegenden Rhythmus schliessen kann. Darüber orientirt folgende Tabelle:

Gaṇa:	I	II	III	IV
– –	28	25	—	78
⏑ ⏑ –	29	51	—	31
– ⏑ ⏑	22	14	—	—
⏑ – ⏑	8	—	92 [1]	—
⏑ ⏑ ⏑ ⏑	22	19	17 [2]	—

Aus diesen Zahlen lassen sich nun andere ableiten. Es handelt sich nämlich, wenn wir von dem Amphibrachys im ersten Gaṇa absehen, nur darum, ob an gewissen Stellen des Verses eine Länge oder zwei Kürzen stehen. Um darüber Klarheit zu gewinnen, ordnen wir die beiden Möglichkeiten, ob – oder ⏑⏑, in der Weise an, dass wir in einer Reihe das aus der Majorität der Fälle resultirende Bild des Verses schreiben und darunter das die Minorität repräsentirende, also:

51	57	70	76	109	92	109	78	109
⏑⏑	–	⏑⏑	–	⏑	–	⏑	–	–
50	44	39	33	109	17	109	31	109
–	⏑⏑	–	⏑⏑	⏑	⏑⏑	⏑	⏑⏑	–

Wie man sieht, ist an erster Stelle die Länge gleich häufig mit zwei Kürzen, an zweiter Stelle etwas häufiger; an allen weiteren Stellen aber sprechen grosse Majoritäten zu Gunsten der Länge oder der zwei Kürzen. Wir erhalten also für den dem vierfüssigen Hypermetron zu Grunde liegenden Rhythmus folgendes Schema:

⏖ ⏖ ⏑⏑ – ⏑ – ⏑ – –

[1]) ⏑ | – ⏑ 70, ⏑ – ⏑ 14, ⏑ – | ⏑ 8.

[2]) alle ⏑ | ⏑ ⏑ ⏑.

Dieses Schema stimmt nun genau überein mit der Form, welche Piñgala für den kürzeren pâda des Aupacchandasaka vorschreibt, und in welcher noch vereinigt sind der kürzere pâda des Aupacchandasika ⏑⏑ – ⏑⏑ – ⏑ – ⏑ – – und der Pushpitâgrâ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – – bei classischen Dichtern. Das Aupacchandasakam ist bekanntlich eine Abart des Vaitâlîya, aus welchem es durch Zusatz einer langen Silbe am Ende eines jeden pâda hervorgeht. Das Vaitâlîyam ist das älteste der in nachvedischer Zeit neu gebildeten Metra. Das Aupacchandasakam ist ebenfalls sehr alt, da es schon im Pâli vorkommt. Ein Vers des Dhammapadam ist schon in demselben gedichtet, v. 194 und vielleicht noch v. 371. Der Zeit nach kann also das Aupacchandasakam sehr wohl die Stammform des vierfüssigen Hypermetron gewesen sein. Nun habe ich in der Zeitschrift der D. M. G. 39, 590 ffg. den Nachweis zu liefern gesucht, dass die Âryâ, also ein Gaṇacchandas, aus dem Vaitâlîya hervorgegangen ist. Die eben erwiesene Thatsache fügt der Kette von Gründen ein neues, wichtiges Glied hinzu, nämlich den Nachweis, dass thatsächlich ein Gaṇacchandas aus einer Abart des Vaitâlîya entstanden ist. Für mehrere Samavṛitta oder Aksharacchandas hatte ich schon damals, a. a. O. p. 607, die Entstehung aus dem Vaitâlîya erkannt.

Es könnte auffällig erscheinen, dass nur der kürzere pâda des Aupacchandasaka als Gaṇacchandas weiter entwickelt vorkommt, nicht die ganze Strophe. Doch der Grund für diese Erscheinung ist nicht schwer zu errathen. Denn bei der Eintheilung des längeren Aupacchandasakapâda in Gaṇa bleibt ein Auftakt übrig –, – –, ⏑ ⏑ –, ⏑ – ⏑, – –, der mitten im Verse nur störend wirken konnte. Zwar fand etwas Aehnliches bei der ältesten Âryâ statt, deren Form folgende ist:

– –, ◡ – ◡, – –, ⏓ } zweimal.
–, – –, ◡ – ◡, – –, ⏓ }

Aber bei ihr schliesst der vorausgehende pâda mit einem halben Takte, und es war durch Vereinigung desselben mit dem folgenden Auftakte die Möglichkeit gegeben, Schluss- und Auftakt in einen Gaṇa zu verschmelzen, was bekanntlich in der gemeinen Âryâ geschehen ist.

Um zu unserm viertaktigen Verse zurückzukehren, sei darauf hingewiesen, dass in 87 von 109 Fällen nach der ersten Kürze des dritten Gaṇa Cäsur steht. Ob dies auf eine Verscäsur in dem alten Aupacchandasaka hinweist, muss unentschieden bleiben, so lange wir nicht eine grössere Anzahl von Aupacchandasaka-Strophen aus alter Zeit kennen. In den Vaitâlîya-Versen der Jaiṇa steht in mehr als der Hälfte aller Fälle ein dreisilbiges Wort am Ende des pâda, woraus eine Cäsur an derselben Stelle des Verses wie die für das Aupacchandasakam vorauszusetzende folgern würde. Aber darauf, glaube ich, darf nicht zu viel Gewicht gelegt werden. Dagegen muss ich hier bezüglich der älteren Âryâ im Âcârâṅgasûtra und Sûtrakṛitâṅgasûtra die erst jetzt gemachte Beobachtung nachträglich hervorheben, dass nach der ersten Kürze des Amphibrachys im 2. und 6. Fusse in den meisten Fällen Cäsur steht. Es wäre daher diese Cäsur im Amphibrachys eine wahrscheinlich allen alten Gaṇaversen gemeinsame Erscheinung.

War einmal der vierfüssige Vers gegeben, so lässt sich die weitere Entwicklung der Hypermetra aus ihm leicht begreifen, wenn man Rücksicht auf die Verwendung derselben nimmt. Die Varṇaka nämlich, in welchen die Hypermetra ja ihre eigentliche Stelle haben, machen An-

spruch auf kunstvolleren Styl. Obschon sie zum Theil metrisch sind, stehen sie doch der Prosa näher als eigentlichen Gedichten. Man wollte offenbar den Styl künstlerischer Prosa, und die metrische Form sollte nur ein weiterer Schmuck sein. Nun ist der Lebensnerv künstlerischer Prosa die Länge der Composita. So sagt Daṇḍin, Kâvyâdarça I, 80:

ojaḥ samâsabhûyastvam, etad gadyasya jîvitam; |
padye 'py adâkshiṇâtyânâm idam ekam parâyaṇam. ||

Sollte diese characteristische Eigenthümlichkeit der geschmückten Prosa beibehalten werden, so musste die unveränderliche Länge eines Verses, welche also auch der Länge der Composita im Voraus bestimmte Grenzen anwies, als eine Beeinträchtigung der freieren Bewegung der Sprache, als ein für den gewählten Styl unerträglicher Zwang empfunden werden. Da mochte man denn leicht auf den Ausweg gerathen, durch beliebig häufige Wiederholung der beiden mittleren Füsse des ursprünglichen vierfüssigen Verses diesem jede gewünschte Grösse zu geben, so dass er Raum hatte selbst für die längsten Composita. Ist es doch ein in der indischen Metrik häufig gebrauchtes Mittel, durch Vervielfältigung eines Theiles eines Metrums aus ihm ein längeres abzuleiten, wie ich in meiner oben erwähnten Abhandlung über die Entwicklung der indischen Metrik in nachvedischer Zeit an vielen Beispielen gezeigt habe. Ich will nur das bekannteste derselben hier erwähnen: die verschiedenen Daṇḍaka-Arten. Ihnen allen ist ein Theil, sechs Kürzen im Beginne des pâda, gemein, sie unterscheiden sich aber im letzten Theile, der ganz aus Amphimacern besteht, durch die verschiedene Anzahl derselben.

Das allgemeine Glied des Hypermetron ⏕ ⏕, ◡ – ◡ |

war vielleicht nicht ohne directes älteres Vorbild entstanden. Ein ähnliches Kurzzeilchen tritt nämlich in der vedischen Aksharapaṅkti auf, cf. Z. D. M. G. 22, 569 fgg.:

paçvā́ ná tâyúm | gúhâ cátantam ¦ námo yujânám | námo vâhantam | sajóshâ dhîrâḥ | padaír anu gman | úpa tvâ sîdan | víçve yájatrâḥ. ||

Da diese Fünfsilber dieselbe Form haben, wie der erste Theil der Trishṭubh, wenn die Cäsur nach der fünften Silbe steht, so würden sie, vorausgesetzt, dass dieses Metrum die vedische Periode überdauerte, wahrscheinlich dieselbe Entwicklung durchgemacht haben, wie der erste Theil der Trishṭubh, und wie dieser in derjenigen Periode, von der wir hier handeln, die folgende Form angenommen haben: ⏖ – ⏑ – ⏓. Wie man sieht, ist dieselbe beinahe identisch mit der des allgemeinen Gliedes des Hypermetron. Ich verheimliche mir nicht das Gewagte an dieser Hypothese, doch sollte sie darum nicht ganz übergangen werden.

4.

Nachdem wir die Theorie des Hypermetron untersucht haben, wollen wir jetzt seine Geschichte verfolgen.

In der Gegenwart und den letzten Jahrhunderten, aus denen unsere Handschriften stammen, scheint man keine Kenntniss mehr davon gehabt zu haben, dass die Varṇaka zum grossen Theil in Versen abgefasst sind; denn keine Andeutung in den Handschriften lässt auf das Gegentheil schliessen. Dasselbe gilt von den Commentatoren, Abhayadeva an der Spitze: auch sie behandeln die Varṇaka durchaus als Prosa. Weder findet sich bei ihnen, so viel bis jetzt bekannt, eine ausdrückliche Erklärung darüber, dass die Varṇaka in Versen abgefasst sind, oder über die Natur dieser Verse, noch kommt bei der Behandlung der Varianten

irgend wie der metrische Gesichtspunkt zur Geltung. Die Commentatoren erwähnen oft eine metrisch falsche Lesart neben der recipirten metrisch richtigen und umgekehrt, ohne dass sie der einen oder der andern den Vorzug geben, was sie unfehlbar gethan hätten, wenn sie das Metrum gekannt hätten. Abhayadeva, der erste der hier in Betracht kommenden Commentatoren, schrieb seine Werke in den Saṃvatjahren 1120—1130; also schon in dem elften Jahrhundert unserer Zeitrechnung war die Kenntniss des Hypermetron geschwunden, wahrscheinlich aber schon viel früher. Denn uns liegen ja nicht die Anfänge der commentirenden Literatur der Jaina vor, sondern nur die zusammenfassenden späteren Werke derselben. Hätten die früheren Commentatoren, deren Werke die späteren benutzten, ja, wie sich in vielen Fällen nachweisen lässt, geradezu ausschrieben, eine sichere Kunde von dem Bau der Varṇaka-Verse gehabt und überliefert, so dürften wir sicher erwarten, bei ihren uns bekannten Nachfolgern Andeutungen darüber zu begegnen.

Wenn wir also zu der Behauptung, dass die Kenntniss der metrischen Natur der Varṇaka schon frühe verloren ging, berechtigt sind, so finden sich auf der andern Seite doch sichere Andeutungen, dass dieses Vergessen erst eintrat, nachdem der Siddhânta schriftlich fixirt war, also nach der Zeit Devarddhi's. Denn an manchen Stellen finden wir in allen Mss., wenn das Metrum es erfordert, den Inst. Sing. und den Gen. Plur. ohne Anusvâra geschrieben. Da nun die Form mit dem Anusvâra die Regel bildet, so würde sie bei der Redaction des Siddhânta wohl sicher überall eingeführt oder willkürlich mit der kürzeren gewechselt worden sein, wenn eben die ersten Nieder-

schreiber nicht gewusst hätten, an welcher Stelle die eine, an welcher die andere Form berechtigt ist, mit andern Worten, das Metrum noch gekannt hätten. Natürlich findet sich nicht überall die richtige Form, im Gegentheil haben die Abschreiber dafür gesorgt, dass die gewöhnliche Form noch mehr, als sie es verdient, die vorherrschende geworden ist. Aber dieselbe Erscheinung kehrt ja auch in andern Versen, deren metrische Natur nie vergessen worden ist, wieder. Wenn sich daher in unserm Falle an einigen Stellen noch die ursprüngliche richtige Form erhalten hat, so ist der Umstand bedeutsam genug und berechtigt uns zu dem Schlusse, dass noch zu Devarddhi's Zeit, also beiläufig im 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, die Varṇaka noch als metrisch galten.

Die nächste Frage ist nach der Entstehungszeit der metrischen Varṇaka. Es bleibt zwar nicht ausgeschlossen, dass einzelne Verse gedichtet wurden, so lange das Metrum bekannt war. Aber die Hauptmasse der Varṇaka stammt offenbar aus einer Zeit, wie ja auch ihr Styl ein einheitlicher ist. In den bisher bekannten Versen findet sich nichts, woraus man auf eine bestimmte Zeit schliessen könnte; nichts von jenen Lehnworten oder jenen entlehnten Begriffen, die einen chronologischen Anhaltspunkt abgäben. Auch aus der Sprache ist nicht viel zu schliessen, da sehr wenig Endungen, namentlich wenige Verbalendungen vorkommen. Alles andere aber ist irrelevant, da auch bei einer Aenderung der Orthographie die Quantität aller Silben in den meisten Prâkṛit-Dialecten unverändert bleibt. Die meisten Varṇaka liessen sich ebensowohl in dem Prâkṛit der älteren Inschriften, als in dem des Hâla, Setubandha etc. schreiben, ohne dass es anderer als orthographischer Veränderungen bedürfte. Die in den Handschriften überlieferte Orthographie aber braucht durchaus nicht die Form des Prâkṛits abzuspiegeln, in welcher die Varṇaka gedichtet worden sind: sie ist wahrscheinlich nur die zur Zeit der Niederschreibung des Siddhânta übliche Orthographie des damaligen Prâkṛits.

Es dürfte vielleicht manchem die Annahme nicht unwahrscheinlich sein, dass die Varṇaka erst zur Zeit der Redaktion des Siddhânta gedichtet und in die überlieferten Texte eingefügt seien. Jedoch folgende Erwägung spricht gegen eine solche Annahme. Zur Zeit Devarddhi's war offenbar schon die Âryâ zu derjenigen herrschenden Stellung gelangt, welche sie in der ganzen späteren Prâkṛit-Literatur behauptet hat. Hätte man nun zu jener Zeit Beschreibungen in Versen geben wollen, so würde sich von selbst und natürlich die Âryâstrophe dazu dargeboten haben, wie ja in späteren Werken, z. B. dem Kâlakâcâryakathânaka, die Âryâ zu dem genannten Zwecke verwendet wird. Es finden sich allerdings in den heiligen Texten auch in der Prosa einige Âryâ-Bruchstücke, z. B. Aup. S. 16 aṇulomavâu-vege kanka-ggahaṇî kavoya-pariṇâme, Kalpa S. 42 v. l. uppala-dala-sukumâlo jassa ghare ullio hattho u. a. Das sind aber nur vereinzelte spätere Eindringlinge, welche zeigen, was wir zu erwarten haben würden, wenn die Varṇaka erst in der von dem Âryâmetrum beherrschten Periode der Prâkṛit-Literatur gedichtet worden wären.

Die Blüthezeit des Hypermetron geht offenbar der Herrschaft der späteren Âryâ voraus. Die Behandlung des ersteren zeigt eine gewisse Aehnlichkeit mit derjenigen der früheren Âryâ, wie sie im Âcâr. S. und Sûtrakṛit. S. erscheint. Namentlich habe ich schon auf die in beiden Versarten

bevorzugte Cäsur nach der ersten kurzen Silbe des Amphibrachys hingewiesen. Jedoch verdient Beachtung, dass in der älteren Âryâ der Amphibrachys nur in sehr seltenen Fällen durch den Proceleusmaticus vertreten wird, während dies in den Hypermetra verhältnissmässig häufig geschieht. Schon darum dürften letztere später entstanden sein als erstere. Aber noch aus einem andern Grunde werden wir für die Entstehung des Hypermetron in ziemlich frühe Zeit gewiesen: nämlich der nicht verwischte Ursprung desselben aus dem Aupacchandasaka führt uns in die Zeit der Metrenbildung, welche vor der classischen Sanskrit-Literatur liegt und vielleicht in die ersten vorchristlichen Jahrhunderte zu verlegen sein wird.

Somit läge kein Grund vor, die Abfassung der Varṇaka in spätere Zeit zu verlegen als die derjenigen Texte, in welchen sie sich befinden. Letztere bilden vielleicht nicht die ältesten Theile der Jaina-Literatur, aber man darf ihr Alter auch nicht unterschätzen: ich glaube, man wird nicht weit fehl gehen, wenn man ihre Entstehung, wie ich dies anderswo zu begründen versucht habe, in die ersten Jahrhunderte nach der Entstehung resp. ersten Festsetzung der buddhistischen Literatur verweist.

5.

Es erübrigt noch, einige Fragen, die sich auf die Ueberlieferung der Varṇaka beziehen, zu erledigen. Zunächst ist die grosse Anzahl von Varianten auffällig, welche gerade der Text der Varṇaka aufweist. Schon die Handschriften bieten viele unter einander abweichende Lesarten; noch stärker aber tritt die Unsicherheit der Textüberlieferung hervor, wenn man die grosse Anzahl der von den Commentatoren citirten pâṭhântara und vâcanântara

in's Auge fasst, von denen manche in einer kaum nachweisbaren Beziehung zu dem in den Mss. adoptirten Texte stehen. Wie ist nun diese so weit gehende Umarbeitung des Textes, welche eben nur für die Varṇaka gilt, zu erklären? Dass die Nichtkenntniss des Metrums in späterer Zeit vielfach die Entstellung des Textes verursacht hat, ist selbstredend. Aber damit ist nicht alles erklärt. Denn häufig enthalten die pâṭhântara ganze Verse, von denen im recipirten Text keine Spur steht und die auch nicht recht in den jeweiligen Zusammenhang passen. Wer trägt denn die Schuld an der Textveränderung? Wahrscheinlich nicht die Abschreiber der Mss. Denn wie schon angedeutet, geht aus denselben ein viel einheitlicherer Text hervor, als er den Commentatoren vorlag. Wenn also die Abschreiber der Mss. in den letzten Jahrhunderten den Text nicht willkürlich veränderten, so ist das Gegentheil nicht für die frühere Zeit anzunehmen. Ich erkläre mir die Sache folgendermaassen. Die Varṇaka werden nur in den Mss. derjenigen Werke voll ausgeschrieben, welche in der Anordnung des Canon obenan stehen. In den der Reihenfolge nach späteren werden sie nur durch ein Stichwort oder ein zugesetztes vaṇṇao angedeutet. Das soll doch heissen, dass an den betreffenden Stellen beim mündlichen Vortrage des Sûtra die betr. Schilderung eingelegt werden sollte, natürlich aus dem Gedächtniss, denn an ein Nachschlagen der betreffenden Stelle in anderen Werken ist bei der Unvollkommenheit des handschriftlichen Bücherwesens, namentlich in Indien, nicht zu denken. Daraus folgt, dass die Yati wenigstens die Varṇaka auswendig kennen mussten, wenn sie auch vollständige Werke nur in geringer Zahl memorirten, nachdem einmal durch De-

varddhi's grosse Reform beim religiösen Unterrichte der **Gebrauch** von Handschriften eingeführt war. Wenn also **auch** noch nach der Redaction des Siddhânta die Ueberlieferung der Varṇaka vorzugsweise eine mündliche war, so erklärt es sich, dass so viele Varianten oder eigentlich Recensionen derselben fortbestehen konnten, von denen in den Handschriften nichts stand und welche erst in den Commentaren schriftlich fixirt wurden. Andererseits erklärt meine Annahme die so grosse Entstellung der Texte und der einzelnen Verse. Denn im Gedächtniss mussten die einzelnen Schilderungen, namentlich wenn sie sich auf verwandte Dinge oder Situationen bezogen, durcheinander geworfen, Verse oder Theile von Versen aus einer Stelle in eine andere gebracht werden. Trat nun noch das Vergessen der metrischen Natur der Varṇaka hinzu, so musste die Entstellung des Textes immer weitere Dimensionen annehmen: Prosastellen wurden zwischen Verse eingeschoben, und Verse drangen in die Prosa ein. So können wir wohl verstehen, dass der Text so geworden ist, wie er uns vorliegt; wir müssen uns eher wundern, dass so viel intakt geblieben ist, und dass es gelingt, in sehr vielen grösseren Partien die metrische Form wieder herzustellen.

Ich gehe nun dazu über, alle Verse, welche ich in dem Aupapâtikasûtra, Kalpasûtra und dem bisher edirten Theile der Jñâtâdharmakathâ habe eruiren können, zusammen zu stellen. Welche Veränderungen ich habe vornehmen müssen, wird aus den Noten hervorgehen. Jedoch bemerke ich, dass dieselben nicht die Veränderungen in derjenigen Form des Textes, wie ihn unsere Ausgaben bieten, angeben; sondern nur diejenigen, für welche die Ueberlieferung keine Stütze bietet. Ich habe also stillschweigend jede Lesart,

welche das Metrum richtig stellt, aufgenommen, gleichgiltig ob nur der Commentar sie aufweist, oder ob sie selbst nur in einem einzigen Ms. steht. Die meisten Aenderungen bestehen in Weglassung von einzelnen oder mehreren Worten; häufig liesse sich auch noch ein anderer Grund als das Metrum allein geltend machen, was zuweilen angedeutet worden ist. Der Grund der Zusätze ist manchmal klar: das Streben nach Alliteration und Assonanz, namentlich aber die Sucht, Allem alle Vorzüge beizulegen, hat zu Zusätzen veranlasst.

Ich bin natürlich weit davon entfernt, für meine Emendationen absolute Richtigkeit zu beanspruchen; der Grad ihrer Wahrscheinlichkeit ist nicht überall gleich. An manchen Stellen, wie z. B. in der Beschreibung der Träume, welche offenbar ursprünglich ganz metrisch waren, glaubte ich grössere Gewalt anwenden zu dürfen, als an andern Stellen, wo mitten zwischen Prosa ein Vers eingesprengt ist. Darum habe ich auch manche Stelle, die sicher ursprünglich metrisch war, bei Seite lassen müssen, weil sie eben ohne zu gewaltsame Aenderungen nicht zu restituiren war. Es sei noch bemerkt, dass ich je nach Bedürfniss des Metrums den Anusvâra geschrieben oder weggelassen habe, wo er facultativ steht. In der Umschreibung desselben durch n vor Explosiven folge ich Leumann's praktischem Vorschlage; ai, au bedeuten: aï, aü.

1. Aupapâtika-Sûtra (1-288).

§ 1 (Stadt).

1. [1]) saṃkiṭ ¦ ṭha-vikiṭ ¦ ṭha-laṭṭha ‖ -pannat ¦ ta-seu ¦ sîmâ
2. kukkuḍa ¦ -saṇḍe ¦ ya-gâma ¦ -paurâ
3. ucchû [2]) ¦ -java-sâ ¦ li-mâli ¦ ṇîyâ

[1]) hiervor halasayasahassa gestrichen. [2]) Text ucchu.

4. go-mahi | sa-gave | laga-ppa | bhûyâ

5. ukko | ḍiya-gâ | ya-ganṭhi || -bheya-bha | ḍa-takka || ra-kkhaṇ | ḍarakkha[1]) | -rahiyâ

6. khemâ | niruvad | davâ su | bhikkhâ

7. aṇega | -koḍî | kuḍumbiy' || -âin | na-nivvu | ya-suhâ

8. naḍa-naṭ | ṭaga-jal | la-malla || - muṭṭhiya | -velam | -ba-ga-kaha | ga-pavaga | -lâsagâ | -âik | khaga-lan | kha-mankha | -tûṇai | la[2])-tumba | vîṇiya | aṇega || -tâlâ | yarâṇu | cariyâ

9. ârâm' | -ujjâ | ṇa-agaḍa || -dîhiya[3]) | - talâga[3]) || -vappi-ṇa | -guṇova | veyâ

10. Nandaṇa | -vaṇa-san | nibha-ppa | gâsâ

11. **** | uvvid | dha-viula || -gambhî | ra-khâta | -phalihâ

12. [4])jamala-ka | vâḍa-gha | ṇa-duppa | vesâ

13. kavisî | saga-vaṭ | ṭa-raiya || -saṃṭhiya | -virâya | mâṇâ

14. aṭṭâ | laya-cari | ya-dâra[5]) || -suvibhat | ta-râya | maggâ

15. ** [6])chey' | -âcari | ya-raiya || -daḍha-phali | ha-inda | -khîlâ

16. vivaṇi-va | ṇi-cchit | ta-sippiy' || -âiṇ | ṇa-nivvu | ya-suhâ

17. paṇiyâ | vaṇa-vivi | ha-vesa || -pariman | ḍiyâ su | rammâ

18. naravai | -paviiṇ | ṇa-mahiva | i-pahâ

19. vimaula | -nava-nali | ṇi-sobhi | ya-jalâ

20. panḍura | -vara-bhava | ṇa-sanni | mahiyâ

21. uttâ | ṇaya[7])-naya | ṇa-peccha | ṇijjâ

§ 2.

22. vandaṇa | - ghaḍa-suka | ya-tora || ṇa-duvâ | ra[8]) - desa | bhâe cf. Kalpas. 100.

---

[1]) Text khaṇḍa°. [2]) Text tûṇailla. [3]) umgestellt.
[4]) hiervor cakkagaya-musuṇḍhi-oroha-sayagghi gestrichen. [5]) hier-nach gopura-toraṇa-unnaya gestrichen. [6]) man lese etwa succhey'.
[7]) Text uttâna, siehe Glossar. [8]) Text paḍiduvâra.

23. [1]) sarasa-su | rabhi-muk | ka-puppha || -punjo | vayâ-ra | -kalie cf. Kalpas. 32.

24. sugandha | -vara-gan | dha-gandhi || e gan | dhavaṭṭi | -bhûe cf. Kalpas. 32, Jnâtadh. 21.

§ 3.

25. mahayâ | -meha-ni | urumba | -bhûe

§ 4 (Bäume).

26. aṇega | -sâha | -ppasâha | -viḍimâ

27. aṇega | -nara-vâ | ma-suppa || sâriya | -agejjha || -gha-ṇa-vipu | la-vaṭṭa | -khandhî

28. oṇaya | -ṇaya-paṇa | ya-vippa || hâiya | -palamba[2]) | -olam | ba[2])-lamba || -sâha | -ppasâha | -viḍimâ

29. nava-hari | ya-bhisan | ta-patta || -bhâr'an | dhayâra || -gambhî | ra-darisa | ṇijjâ

30. [3])sukumâ | la-pavâ | la-sobhi || ya-var'an | kur'agga | -siharâ

31. [4])paṇamiya | -suvibhat | ta-piṇḍi || -manjari | -vaḍiṃsa | -ya-dharâ

32. nânâ | viha-guc | cha-gumma || - manḍava | ga-sobhi | e ramma | -sobhe[5])

33. vicitta | -suha-se | u-keu | -bahule

34. vâvî | -pukkhari | ṇi-dîhi | yâsuṃ[6])

35. suṇive | siya-ram | ma-jâla | harae

36. piṇḍima | -nîhâ | rimaṃ su | gandhiṃ

37. mahayâ | -gandha | -ddhaṇiṃ mu | yantâ

38. nâṇâ | viha - guc | cha - gumma || -manḍava | ga-ghara-ga | -suha-se | u-keu | -bahulâ

---

[1]) pañcavaṇṇa gestrichen. [2]) umgestellt. [3]) hiervor steht uvaniggaya-nava-taruṇa-patta-pallava-komala-ujjala-calanta kisalaya, was sich mit einigen gewaltsamen Conjecturen in den Vers zwängen liesse. [4]) hier-vor eine ganze Reihe von Wörtern, die sich in Gaṇa eintheilen lassen.
[5]) Text sobhie. [6]) Text dihiyâsu ya.

§ 5 (Açoka).

39. dûrug|gaya-kan|da-mûla || -saṃṭhiya|-siliṭṭha | -ghaṇa-masi|ṇa-niddha || -uvvid|dha-pavara|-khandhî

40. kusuma-bha|ra-samo|namanta || -pattala|-visâla|-sâle

41. mahuyari|-bhamara-ga|ṇa-gumagu || mâiya|nilinta || -uddin|ta-sassi|rîe

42. nâṇâ|-sauṇa-ga|ṇa-mihuṇa || -kaṇṇasu|ha[3])-sumahu || -ra[3])-palat|ta-sadda|-mahure

§ 10 (Steinplatte).

43. vikkham|bh'-âyâ|ma-suppa|mâṇe

44. [4])nîl' up|pala-pat|ta-nikara || -ayasi-ku|suma-ppa|gâse

45. îhâ|miya-usa|bha-turaga || -nara-maka|ra-vihaga | -vâlaga|-kinnara | -ruru-sara|bha-camara | -kunjara|-vaṇalaya || -paumala|ya-bhatti|-citte cf. KS 44, 63, Jn 37.

46. âî|naga-rû|ya bûra || -navaṇî|ya-tûla|-phâse
cf. KS 32, Jn 22.

47. bhing'-an|jaṇa-sin|gabheya || -**[5])nî|la-guliya | -gavalâ|irega || -bhamara-ni|kurumba|-bhûe

48. rûvaga|-paḍirû|va-darisa|ṇijje

49. âyaṃ|sa[6])-talo|vame su|ramme

50. sîhâ|saṇa-saṃ|ṭhie su|rûve

51. muttâ|-jâla-kha|iyanta|-kamme

§ 11 (König).

52. mâhayâ|-Himavan|ta-Malaya || -Mandara|-Mahinda|-sâre

53. accan|ta-visud|dha-râya || -kula-vaṃ|sa-suppa|bhûe

[1]) vaṭṭa-laṭṭha gestrichen. [2]) sujâya-niruvahay gestrichen. [3]) umgestellt. [4]) der Anfang gestrichen. Vgl. vâc. ant in § 33. [5]) Text hat hier riṭṭhaga. [6]) âyaṃsaga.

54. niranta|raṃ râ|ya-lakkha || ṇa-virâ|iy'-anga|-mange

55. bahu-jaṇa|-bahumâ|ṇa-pûi || e sav|va-guṇa-sa|middhe

56. bahu-dhaṇa|-bahu-jâ|yarûva|-rayae

57. ao|ga-pao|ga-saṃpa|utte

58. vicchaḍ|ḍiya-pau|ra-bhatta|-pâṇe

59. vavagaya|-dubbhik|kha-dosa || -mâri-bha|ya-vippa|mukkaṃ

§ 12 (Königin).

60. lakkhaṇa|-vanjaṇa|-guṇova|veyâ cf. KS 9.

61. mâṇ'um|mâṇa|-ppamâṇa || -paḍipuṇ|ṇa-jâya'[1]) || -savvan|ga-sundar'|-angî cf. KS 9, 51, 79.

62. sasi-so|mâkâ|ra-kanta || -piyadaṃ|saṇâ su|rûvâ
cf. KS 79.

63. karayala|-parimiya|-pasattha || -tivalî|ya[2])-valiya|majjhâ

64. komui|-rayaṇiya|ra-vimala || -paḍipuṇ|ṇa-soma|-vayaṇâ

65. kuṇḍala|-ullihi|ya-gaṇḍa|-lehâ

66. singâr'|-âgâ|ra-câru|-vesâ cf. [38]

67. saṃgaya|-gaya-hasi|ya-bhaṇiya || -ceṭṭhiya|-vilâsa | -saṃlâ va-niuṇa || -jutto|vayâra| kusalâ cf. [38]

68. sundara|-thaṇa-jagha|ṇa-vayaṇa || -kara-cara|ṇa-nayaṇa | -lâvaṇ|ṇa-rûva | -jovvaṇa|-vilâsa|-kaliyâ cf. [38]

§ 16.

69. paum'u|ppala-gan|dha-sarisa || -nissâ|sa-surabhi|-vayaṇe

70. nîruya[4])|-uttama|-pasattha || -aise|ya-niruva|ma-pale

[1]) sujâya. [2]) tivalî, KS 36 tivaliya majjhâ. [3]) ergänzt nach [38]. [4]) Conjectur für nirâyanka.

71. jalla-ma | la-kalan | ka-seya || -raya-do | sa-vajji || ya-sarî | ra-niruva | leve

72. châyâ | -ujjo | iy'-anga | -m-ange

73. ghaṇa-nica | ya-subad | dha-lakkhaṇ' || -unnaya | -****[1]) || -nibha-piṇ | ḍiy'-agga | -sirae

74. bhuyamo | yaga-bhin | ga-ṇela || -kajjala | -pahaṭṭha | -bhamara-ga | ṇa-niddha | -nikurum | ba-niciya | -kunciya | -pa-yâhiṇ' || -âvat | ta muddha | -sirae

75. dâlima | -puppha | -ppagâsa || -tavaṇi | jja-sarisa | -nim-mala | -suniddha || -kesan | ta-kesa | -bhûmî

76. chatt'-â | gâr'-utt | im'-anga | -dese

77. nivvaṇa | -sama-laṭ | ṭha-maṭṭha || -candad | dha-sama-ni | ḍâle cf. [38]

78. uḍuvai | -paḍipuṇ | ṇa-soma | -vayaṇe

79. allî | ṇa-pamâ | ṇa-jutta | -savaṇe

80. accun | naya[2])-pî | ṇa-maṃsa || -la-kavo | la-desa | -bhâe

81. âṇâ | miya-câ | va-ruila || -kiṇh'-ab | bha-râi || -taṇu-ka-si | ṇa-niddha | -bhamuhe

82. avadâ | liya-puṇ | ḍarîya | -nayaṇe

83. koyâ | siya-dhava | la-pattal' | -acche

84. garul'-â | yaya-uj | ju-tunga | -nâse cf. § 33

85. oyavi | ya-sila | -ppavâla || -bimba-pha | la-sannibh' | -oṭṭhe[3]) cf. § 33

86. panḍura | -sasi-vima | la-sankha[4]) || -gokhî | ra-pheṇa[5]) | -dagaraya | -muṇâli || yâ-dhava | la-danta | -seḍhî cf. § 33

87. huyavaha | -niddhan | ta-dhoya || -tatta-ta | vaṇijja || -ratta-ta | la-tâlu | -jîhe cf. § 33

[1]) Text kûḍâgâra. [2]) Conjectur nach KS 36. [3]) Text sanni-bhâdharoṭṭhe. [4]) Text sasi-sayala-vimala-nimmala; sayala nnd nimmala des Anuprâsa wegen zugesetzt. [5]) kunda fehlt in der Parallelstelle § 33 und in B, was Leumann nicht notirt hat.

88. oṭṭhiya[1]) | -suvibhat | ta-citta | -maṃsû

89. maṃsala | -saṃṭhiya | -pasattha || -saddû | la-viula | -haṇue

90. cauran | gula-suppa | mâṇa || -kambu-va | ra-sarisa | -gîve

91. vara-mahi | sa-varâ | ha-sîha || -saddû | la-usabha || -nâ-ga-pa | ḍipuṇṇa | -khandhe[2])

92. juga-san | nibha-pî | ṇa-raiya || -pîvara | -paoṭṭha | -saṃṭhiya | -visiṭṭha[3]) | -susiliṭ | ṭha[3])-ghaṇa-thi | ra-subad | dha-sandhi || -pura-phali | ha-vaṭṭi | ya-bhue

93. bhuyag'-î | sara-viu | la-bhoga || -âyâ | ṇa-phaliha || -ucchû | ḍha-dîha | -bâhû

94. ratta-ta | lovai | ya-mauya || -maṃsala | -sujâya | -la-kkhaṇa | -pasattha || -acchid | da-jâla | -pâṇî

95. pîvara | -vaṭṭiya | -sujâya || -komala | -varangu | lîe[4])

96. ravi-sasi | -sankha-va | ra-cakka || -sotthiya | -vibhatta || -suvirai | ya-pâṇi | -lehe

97. aṇega | -vara-lak | khaṇ'-utta || ma-pasat | tha[5])-pâṇi | -lehe

98. kaṇaga-si | lâyala[6]) | -pasattha || -sama-tala | -uvaciya || -vitthiṇ | ṇa-pihula | -vacche

99. uvaciya | -pura-vara | -kavâḍa || -vitthiṇ | ṇa-pihula | -vacche

100. akaraṇ | ḍuya-kaṇa | ga-ruyaga || -nimmala | -sujâya || -niruvaha | ya-deha | -dhârî

101. miya-mâ | iya-pî | ṇa-raiya | -pâse

102. ujjuya | -sama-sahi | ya-jacca || -taṇu-kasi | ṇa-niddha | -âdij | ja-laḍaha || -ramaṇij | ja-roma | -râî cf. KS 36.

[1]) Text avaṭṭhiya. [2]) nach nâga steht ein zweites vara, nach paḍipuṇṇa steht viula; beides gestrichen. [3]) umgestellt. [4]) Text varangulî. [5]) der Text fügt hier suiraiya ein, was offenbar aus suviraiya des letzten Verses entstanden ist. [6]) Text silâyalujjala (Anuprâsa).

103. jhasa-viha | ga-sujâ | ya-pîṇa | -kucchî

104. gang'-â | vattaga | -payâhiṇ' || -âvat | ta-bhangu | -ra[1])-taran | ga[1])-ravi-ki | raṇa-taru | ṇa-bohi | ya-sahas | sapatta[2]) || -gambhî | ra-viyaḍa | -nâbhe

105. sâhaya | -sonan | da-musala || -dappaṇa | -nikariya | -vara-kaṇa | ga-charu-sa || risa-vai | ra[3])-valiya | -majjhe

106. pamuiya | -vara-tura | ga-sîha || -aire | ga-vaṭṭi | ya-kaḍî

107. vara-tura | ga-sujâ | ya-gujjha | -dese

108. âiṇ | ṇa-hao | vva niruva | leve

109. vara-vâr | aṇa-tul | la-vikka | ma[4])-gaî

110. gaya-sasa | ṇa-sujâ | ya-sanni | bhorû

111. sâmug | ga-nimug | ga-gûḍha | -jâṇû

112. eṇî | -kuruvin | da-catta || -vattâ | ṇupuvva | janghe

113. saṃṭhiya | -susiliṭ | ṭha-gûḍha | -gupphe

114. supaiṭ | ṭhiya-kum | ma-câru | -calaṇe

115. anupuv | va-susaṃ | hay'angu | lîe

116. unnaya | -taṇu-tam | ba-niddha | -nakkhe[5]) cf. KS 36.

117. rattup | pala-pat | ta-mauya || -sukumâ | la-koma | la-tale

118. aṭṭha-sa | hassa-pa | ḍipuṇṇa || -vara-puri | sa-lakkha | -ṇa-dhare[6])

119. huyavaha | -niddhû | ma-jaliya || -taḍitaḍi | ya-taruṇa || -ravi-kira | ṇa-sarisa | -tee

§ 19 und KS 15.

120. pîi-ma | ṇe para | ma-soma | ṇasie cf. KS 5, 50.

121. harisa-va | sa-visap | pamâṇa | -hiyae cf. KS 5, 50.

---

[1]) umgestellt. [2]) ich habe statt akosâ-yanta-pauma, was einen Gaṇa zu viel ergäbe, sahassapatta nach K S 42 gesetzt. [3]) hiervor ein zweites vara gestrichen. [4]) vilasiya (Anuprâsa) gestrichen. [5]) Text nahe; aber AB haben nakkhe, was Leumann nicht notirt. [6]) kvacid auf p. 30 bei Leumann.

122. dhârâ | haya-nî | va-surabhi || -kusumaṃ | va cancu || mâlai | ya[1])-roma | -kûve cf. KS 15, 50.

123. vìyasiya | -vara-kama | la-vayaṇa | -nayaṇe cf. KS 15.

124. payaliya | -vara-kaḍa | ga-tuḍiya || -keû | ra-mauḍa | -kuṇḍala | -hâra-vi || râyan | ta-raiya | -vacche cf. KS 15.

125. pâlam | ba-palam | bamâṇa || -gholan | ta-bhûsa | ṇa-dhare

126. veruliya-variṭṭha-riṭṭha || anjaṇa-niuṇ'o | viya-misi | misinta || -maṇi-raya | ṇa-maṇḍi | yâo[2])

§ 22, KS 59, Jn 33 (Sonnenaufgang).

127. kallaṃ | pâu | -ppabhâya | -rayaṇî[3])

128. phull'-up | pala-kama | la-komal' || -ummil | liyammi || aha paṇ | ḍure pa | bhâe

129. rattâ | soga | -ppagâsa || -kiṃsuya | -suya-muha || -gunjad | dha-râga | -sarise

130. [4]) pârâ | vaṇa-cala | ṇa-nayaṇa || -parahuya | -suratta | -loyaṇa | -javâku | suma[5])-jali | ya-jalaṇa | -tavaṇij | ja-kalasa | -hingula | ya-nikara | -rûvâ | irega | -rehan | ta-sassi | rîe | divâga || re aha | kameṇa | uie

131. tassa ya | kiraṇa[6])-pa | harâpa || raddham | mi andha | yâre

132. bâlâ | tava-kun | kumeṇa || khaiya | vva jîva | -loe

133. loyaṇa | -visayâ | ṇukâsa || -vigasan | ta-visada[7]) | -loe

134. kamalâ | gara-saṇ | ḍa-boha || e uṭ | ṭhiyammi | sûre

135. sahassa | -rassim | mi-diṇaya || re te | yasâ ja | lante

---

[1]) ûsaviya gestrichen mit K S 50. [2]) vielleicht hat man mit den folgenden Worten zu lesen: maṇḍiyâ pâduyâ ŏmuyaî. [3]) Text pabhâyâe rayaṇîe. [4]) bandhujîvaga gestrichen. [5]) Conjectur für jâsumaṇa-(oder jâsuyaṇa)-kusuma; cf.: Steinthal Glossar, Jñ 61 No. 407. [6]) Conjectur für kara KS, dinakara(kara) Jñ. [7]) hiernach daṃsiyammi gestrichen.

§ 23 (Anhänger Mahâvîra's).

136. uttama | -jâi-ku | la-rûva || -vinnâ | ṇa-vaṇṇa | -lâvaṇ | ṇa-viṇaya[1]) | -vikkama | -pahâṇa || -sobhag | ga-kanti | -juttâ

137. bahu-dhaṇa[2]) | -niçaya-pa | riyâla | -phiḍiyâ

138. icchiya | -bhoga[3])-su | ha-sampa | laliyâ

139. kimpâ | ga-phalo | vamaṃ ca || puṇa[4]) muṇi | ya-visaya | -sokkhaṃ

140. kusagga | -jala-bin | du-canca || laṃ jî | viyaṃ ca | nâuṃ[5])

141. adhuvaṃ | [6]) rayam iva | paḍagga | -laggaṃ

§ 32 (Meer des Saṃsâra).

142. jammaṇa | -jara-mara | ṇa-karaṇa || -gambhî | ra-dukkha || -pakkhubhi | ya-paura | -salilaṃ

143. saṃjo | ga-vio | ga-vîi || -cintâ | -pasanga | -pasariya | -mahalla[7]) | -vaha-ban | dha-viula | -kallo | la-kaluṇa | -vilaviya | -lobha-ka || lakalen | ta-bola | -bahulaṃ

144. avamâ | ṇaṇa-phe | ṇa-tivva || -khiṃsaṇa | -pulaṃpu | la-pabhû | ya-roga | -veyaṇa | -paribhava | -viṇivâ | ya-pharusa | -dharisaṇa[8]) | -samâva | ḍiya-kaḍhi | ṇa-kamma | -patthara | -taranga || -rangan | ta-nicca || -maccu-bha | ya-toya | -paṭṭhaṃ

145. kasâya | -pâyâ | la-saṃku || laṃ bhava | -sahassa[9]) || -jala-saṃ | cayaṃ pa | ibhayaṃ

146. aparimi | ya-mahic | cha-kalusa || -mai-vâ | u-vega | -uddham | mamâṇa | -dagaraya | -rayandha || kâra-va | ra-pheṇa | -pauraṃ

---

1) viṇaya steht vor vinnâṇa (Anuprâsa). 2) dhanna gestrichen. 3) Text bhogâ. 4) Conjectur nach dem Comm. 5) Text nâûṇaṃ. 6) Text adhuvam iṇaṃ. 7) dies vor viula (Anuprâsa). 8) Text dharisaṇâ. 9) Text sayasahassa kalusa; kalusa kommt aus folgendem Verse. Man könnte es auch dort streichen und lesen: kalusa-ja | la-saṃca | yaṃ pai | bhayaṃ a | parimiya | -mahiccha | -maivâu-vega etc. als ein Vers! Dadurch würden die Verse von mehr gleichem Umfange werden.

147. moha-ma | hâvat | ta-bhoga || -bhamamâ | ṇa-guppa | mâṇ'-uc | chalanta | -pacco | niyatta[1]) | -pâṇiya | -pamâda | -canḍa-ba | hu-duṭṭha | -sâvaya | -samâhay' | -uddhâ | yamâṇa | -pabbhâ | ra-ghora | -kandiya | -mahâra || va-ravan | ta-bhera | va-ravaṃ

148. annâ | ṇa-bhaman | ta-maccha ||-parihat | tha-aṇihuy' | -indiya | -mahâma | yara-turi | ya-cariya | -khokhub | bhamâṇa | -naccan | ta-cavala | -cancala | -calanta || -ghumman | ta-jalasa | mûhaṃ

149. arai-bha | ya-visâ | ya-soga || -micchat | ta-sela | -saṃkaḍam[2]) | aṇâi | -saṃtâ | ṇa-kamma | -bandhaṇa | -kilesa || -cikkhil | la[3])-sudut | târaṃ

150. amara-ma | ṇuya[4])-tiri | ya-naraya || -gai-gama | ṇa-kuḍila || -pariyat | ta-viula | -velaṃ

151. cauran | ta-mahan | tam aṇavay' | -aggaṃ

152. rundaṃ | saṃsâr | a-sâga || raṃ bhî | ma-darisa | ṇijjaṃ | taranti || dhii-dhaṇi | ya-nippa | kampâ[5])

153. saṃvara | -verag | ga-tunga || -kûvaya | -susaṃpa | utte | ṇa nâṇa || -siya-vima | la-m-ûsi | eṇaṃ

154. sammat | ta-visud | dha-laddha || -nijjâ | maeṇa | dhîrâ

155. saṃjama | -pote | ṇa sîla | -kaliyâ

156. pasattha | -jhâṇa-ta | va-vâya || -nolliya[6]) | -pahâvi | eṇaṃ

157. ujjama | -vavasâ | ya-gahiya || -nijjara | ṇa-jayaṇa | -uvao | ga-nâṇa | -daṃsaṇa | -visuddha || -vaya-bhaṇ | ḍa-bhariya | -sârâ

158. jiṇa-vara | vayaṇo | vadiṭṭha || -magge | ṇa akuḍi | leṇaṃ[7])

---

1) Text pacconivayanta, verändert nach KS 43. 2) Text saṃkaḍaṃ. 3) so liest B, was L nicht notirt. 4) Conjectur für nara. 5) Text nippakampeṇa. 6) Text paṇolliya. 7) Text akuḍileṇa.

159. siddhi-ma | hâpaṭ | ṭaṇâbhi | mokkhâ [1])

§ 33 (Asurakumâra's).

160. kâla-ma | hânî | la-sarisa || -[2]) âgâ | sa-kesa | -kajjala | -kakke | yaṇa-in | daṇîla || -ayasiku | suma-ppa | gâsâ

161. îsî | -siya-rat | ta-tamba | -nayaṇâ

(rep. Nos. 84, 85, 86, 87)

162. anjaṇa | -ghaṇa-kasi | ṇa-ruyaga || -ramaṇij | ja-niddha | -kesâ

163. talabhan | gaya-tuḍi | ya-pavara || -bhûsaṇa | -nimma=la || -maṇi-raya | ṇa-maṇḍi | ya-bhuyâ cf. Jn 65.

164. dasa-mud | dâ-maṇ | ḍiy'-agga | -hatthâ

§ 34 (Bhavanavâsin-Götter).

165. devâ [3]) | Nâga-pa | iṇo Su | vaṇṇâ

166. Vijjû Aggî | ya Dîva || -Udahî | Disâku | mârâ | ya Pavaṇa || -Thaṇiyâ | ya bhavaṇa | vâsî

167. nâga-pha | ḍâ-garu | la-vaira || -puṇṇa-ka | las'-ankiy' | -upphe | sa-sîha | -haya-vara | -gay'-anka | -mayar'-an | ka-vara-ma | uḍa-vad | dhamâṇa | -nijjut | ta-cindha || -cittiya [4]) | -gayâ su | rûvâ

§ 35 (Vyantara-Götter).

168. Pisâya | -Bhûtâ | ya Jakkha || -Rakkhasa [5])-kinnara || -kiṃpuri | sa-Bhuyaga | -paiṇo

169. gahira-ha | siya-gî | ya-nacca | ṇa-raî

170. vaṇamâl' | -âme | la-mauḍa || -kuṇḍala | -sachanda | -veuv | viy [6])-âha || raṇa-bhû | saṇa [7])-dharâ

171. savvo | uya-sura | bhi-kusuma || -suraiya | -palamba | -sobhan | ta-kanta | -viyasan | ta-citta || -vaṇamâ | la-raiya | -vacchâ

[1]) Text âbhimuhâ. [2]) von hier an die Lesart der vâc. ant. des § 10. [3]) aus dem Vorhergehenden ergänzt. [4]) Conj. für vicitta, das hier und in § 35; dort steht vor nijjutta: aṇega | -maṇi-raya | ṇa-viviha | -. [5]) Text Rakkhasâ. [6]) Text sacchanda-viuvviy'. [7]) Text vibhûsaṇa.

172. nâṇâ | viha-vaṇ | ṇa-râga || -vara-vat | tha-citta | -cillaya | -niyaṃsa | ṇâ vivi | ha-desa [1]) || -nevac | cha-gahiya | -vesâ

173. pamuiya | -kandap | pa-kalaha || -kelî | -kŏlâha | la-piyâ

§ 36 (Jyotishka-Götter).

174. Vihassa | tî Can | da-Sûra || -Sukkâ | Saṇiccha | Râ | hu-Dhûma | -ketû [2]) | Buho [3]) ya | Angâr | ako [3]) ya || tatta-ta | vaṇijja [4]) | -vaṇṇâ

175. je ya ga | hâ jo | isammi || câraṃ | caranti || Keû | ya gai-ra | îyâ [5])

176. aṭṭhâ | vîsati | vihâ ya || nakkhat | ta-deva | ya [6])-gaṇâ

177. nâṇâ | -saṃṭhâ | ṇa-saṃṭhi || yâo | ya panca || -vaṇṇâ | ŏ târa | yâo [7])

178. ṭhiya-le | sâ câr | iṇo [8]) a || -vissâ | ma-maṇḍa | la-gaî

§ 37 und [37] (Vaimânika-Götter).

179. [9]) Îsâ | ṇa-Saṇaṃ | kumâra || -Mâhin | da-Bambha || -Lantaga | -Mahâsu || ka [10])-Sahas | sâr'-Â || ṇaya Pâ | ṇay'-Âraṇ'-Accuya | -paî pa | hiṭṭhâ

180. devâ | jiṇa-daṃsa | ṇa-ussuy' || -âgama | ṇa-jâṇiya | -hâsâ

181. miga-mahi | sa-varâ | ha-chagala || -daddura | -haya-gaya | -vai-bhuya | ga-khagga | -usabhan | ka-viḍima || -pâga=ḍi | ya-cindha | -mauḍâ

182. siḍhila-ma | uḍa [11])-vara [11]) | -tirîḍa | -dhârî

[§ 37.]

183. sâmâ | ṇiya-tâ | vatîsa [12]) || -m-ahiyâ | sa-loga | -pâ=l'-ag | ga-mahisi | -parisâ" | -ṇiy'-âya || rakkhe | hi saṃpa | =rivuḍâ

[1]) Text desî. [2]) Text ketu. [3]) Text °â. [4]) kaṇaga gestrichen. [5]) ? Text raiyâ. [6]) ? Text deva. [7]) Text târâo. Der Comm. erwähnt 176 und 177 nicht. [8]) ya gestrichen. [9]) So=hamm' gestrichen. [10]) Text Mahâsukka. [11]) umgestellt. [12]) Text tâvattîsa.

184. deva-sa | hassâ | ṇuyâya | -maggâ[1])

185. sura-vara | -gaṇa-î | sarehi || payae | hi samaṇu || -gamman | ta-sassi | rîyâ

186. savv'-â | dara-bhû | siyâ[2]) su || ra-samû | ha-nâya || gâ so | ma-câru | -rûvâ

187. [3])jâl'-uj | jala-he | ma-jâla || -peran | ta-pariga | ehiṃ | sa-payara | -vara-mut | ta-dâma || -lamban | ta-bhûsa | ṇehiṃ

188. [4])ghaṇṭ'-â | vali-mahu | ra-sadda || -tanti-ta | latâla | -vâiya | -raveṇa | mahure | ṇa pûra || yant' am | baraṃ di | sâo

189. savimâ | ṇa-vicit | ta-cindha || -nâm'-an | ka-vigaḍa | -pâgaḍa | -mauḍ'-â || ḍova-su | bha-daṃsa | ṇijjâ

190. loyan | ta-vimâ | ṇa-vâsi || ṇo yâ | vi deva | -sanghâ

191. patte | ya-virâ | yamâṇa[5]) || -maṇi-raya | ṇa-kunda | la-bhisan | ta-nimmal'[6]) | -ankiya | -vicitta || -pâgaḍi | ya-cindha[7]) | -mauḍâ

192. dâyan | tâ ap | paṇo sa | mudayaṃ

193. pecchan | tâ vi ya | parassa | riḍḍhiṃ[8])

194. jiṇinda | -vandaṇa | -nimitta || -bhattî | ĕ coi | ya-maî (rep. No. 180)

195. vipula-ba | la-samû | ha-piṇḍi || yâ saṃ | bhameṇa | gagaṇa-ta | la-vimala[9]) | -gai-cava | la-caliya || -mai-jai | ṇa-siggha | -vegâ

196. nâṇâ | viha-jâ | ṇa-vâha | ṇa-gayâ

197. ûsiya | -vimala-dha | val'-âya | vattâ

---

[1]) 184-186 aus dem Sanskrit zurückübersetzt; mârgaiḥ. [2]) Text vibhûshitâḥ. [3]) Anfang gestrichen. [4]) in diesem Verse habe ich mir grössere Freiheit gestattet; der Text lautet (pacaliya)-ghaṇṭâvali-mahura-sadda-vaṃsa-tantî-talatâla-(gîya)-vâiya-raveṇa(ṃ) mahureṇa(ṃ maṇohareṇaṃ) pûrayant(â) ambaraṃ-disâo (ya). Das Eingeklammerte habe ich weggelassen.
[5]) viraiya gestrichen. [6]) Text nimmala-niyag'. [7]) Conjectur.
[8]) Text riḍḍhîo. [9]) gagaṇa-vipula gestrichen.

[§ 38] (Apsarasen und Devî.)

198. samaik | kantâ | ya bâla | -bhâvaṃ

199. aṇaî | -vara[1])-so | ma-câru | -rûvâ

200. icchiya | -nevac | cha-raiya || -ramaṇij | ja-gahiya | -vesâ[2])

201. haya-lâ | lâ-pel | avâi | rege cf. Jn 65.

202. dhavale | kaṇaga-kha | ciyanta | kamme cf. Jn 65.

203. tusâra | -gokhî | ra-hâra[3]) || -paṇḍura | -dugulla | -su-kaya-su | kumâla | -ramaṇij | ja-utta || rijjâ | i pâu | yâo

204. savvo | uya-sura | bhi-kusuma || -suraiya | -vicitta || -vara-mal | la-dhâri | ṇîo

205. sugandha | -cuṇṇan | ga-râga || -vara-vâ | sa-puppha | pûraga | -virâi || yâ ahi | ya-sassi | rîyâ

206. uttama | -vara-dhû | va-dhûvi || yâ Siri[4]) | -samâṇa | -vesâ cf. Jn 65.

207. divva-ku | suma-mal | la-dâma || -pabbhan | jalî[5])-pu | ḍâo

208. vijju-gha | ṇa-mirî | i-sûra || -dippan | ta-teya || -ahi-yata | ra-sanni | gâsâ (rep. No. 66. 67. 68)

209. sirîsa | -navaṇî | ya-mauya || -sukumâ | la-tulla | -phâsâ

§ 38.

210. kappiya | -hâr'-ad | dha-hâra || -tisaraya | -pâlam | ba-palam | bamâṇa || -kaḍisut | ta-sukaya | -sohe cf. Jn 35.

211. viyasiya | -vara-kama | la-nayaṇa | -vayaṇâ

§ 40 (Heer).

212. haya-gaya | -raha-pava | ra-joha | -kaliyaṃ

cf. § 42, 50. Jn 100.

---

[1]) Text aṇaivara; ich übersetze: von äusserst schlanker, lieblich-schöner Gestalt. [2]) das folgende lange Comp. kiṃ te hâr'addhabâra-pâutta-rayaṇa etc. ist theilweise metrisch, doch wage ich nicht den Vers wieder her zu stellen. [3]) dagaraya gestrichen. [4]) Text Sirî.
[5]) Text °li.

§ 42 (Elephant).

213. chey'â | yariya-u | vadesa || -mai-kappaṇâ-vi || kappe | = hi suṇiu | ṇehiṃ

214. ujjala | - nevac | cha - hattha || - parivat | thiyaṃ su | = sajjaṃ

215. dhammiya | -sannad | dha-baddha | -kavayaṃ[1])

216. uppî | liya-kac | cha-vaccha || -gevej | ja-baddha | -ga= laya-va | ra-bhûsa | ṇa-virâ | iyaṃ a || hiya-ahi | ya-teya | -juttaṃ

217. salaliya | -vara-kaṇ | ṇapûra || -viraiya[2]) | -palamba | - ocû | la-bhamara[3]) || -mahuyara | -kayandha | yâraṃ

218. citta-pa | rittho | ma-paccha || daṃ paha | raṇ'-âva || = raṇa-bhari | ya-juddha | -sajjaṃ cf. § 49, VIII.

219. osâ | riya-jama | la-juyala | -ghaṇṭaṃ

220. vijju-pi | ṇaddhaṃ | va kâla | -mehaṃ

221. oppâ | iya-pav | vayaṃ va | sakkhaṃ

§ 48, cf. KS 60, 61. Jn 35 (Toilette des Königs).

222. aṇega | -vâyâ | ma-jogga || -vaggaṇa | -vâmad || daṇa- mal | la-juddha | -karaṇe[4])

223. samatta | -jâl'-â | ulâbhi | râme

224. vicitta | -maṇi-raya | ṇa-koṭṭi | ma-tale

225. ramaṇij | je nhâ | ṇa-maṇḍa | vaṃsi[5])

226. nâṇâ | -maṇi-raya | ṇa-bhatti || -cittaṃ | si nhâṇa[6]) || - pîḍhaṃ | si suha-ni | sanne

227. kallâ | ṇaga-pava | ra-majja || ṇa-vihî | ĕ majji | e tat | tha koua || ya-sae | hi bahuvi | hehiṃ

228. kallâ | ṇaga-maj | jaṇâva | sâṇe

229. pamhala | -sukumâ | la-gandha || -kâsâ | i-lûhiy' | -ange rep. No. 209.

---

[1]) Text kavaiya(ṃ) cf. § 49 IX. [2]) Text virâiyam. [3]) Conjectur. [4]) Text karaṇehiṃ. [5]) wenn dies überhaupt ein Vers ist, muss die letzte Silbe lang durch pausa sein. [6]) beachte, dass ṇh nicht nothwendig Position bewirkt.

230. nâṇâ | -maṇi-kaḍa | ga-tuḍiya || -thambhiya | -bhue a || = hiya-rû | va-sassi | rîe

231. dasamud | dâ[1])-pin | gal'-angu | lîe

232. kuṇḍala | -ujjo | viy'-âṇa || ṇe mau | ḍa-ditta | sirae

233. hârot | thaya-suka | ya-raiya | -vacche

234. pâlam | ba-palam | bamâṇa || -paḍa-suka | ya-utta | rijje

235. nâṇâ | -maṇi-kaṇa | ya-rayaṇa || -vimala[2])-ni | uṇovi | = ya-bhisan | ta[3])-virai | ya[4])-visiṭ | ṭha-laṭṭha | -saṃṭhiya | -pa= sattha || -âvid | dha-vîra | -valae

236. niuṇo | viya-misi | misinta || -viraiya | -visiṭṭha[5]) | -su= siliṭ | ṭha[5]) | -saṃṭhiya | -pasattha || -âviddha-vîra | -valae

237. kiṃ bahu | ṇâ kap | parukkha || e viva | alaṃki || ya- vibhû | sie nar | inde[6])

238. abbha-pa | ḍala-pin | gal'-ujja | leṇaṃ

239. avirala | -sama-sahi | ya-canda || -maṇḍala | -samappa | = bheṇaṃ

240. mangala | -saya-bhat | ti-cheya || -cittiya | -khinkhiṇi | - maṇi-hemajâla | -viraiya | -parigaya | -peran | ta-kaṇaga | - ghaṇṭiya-payaliya[7]) | -sui-suha | -sumahura || -saddâ | la-sohi | eṇaṃ

241. sa-payara | -vara-mut | ta-dâma || -lamban | ta-bhû= sa | ṇeṇaṃ

242. narinda | -vâma | -ppamâṇa || -runda-pa | rimaṇḍa | = leṇaṃ

243. sîyâ | yava-vâ | ya-varisa || -visa-do | sa-nâsa | ṇeṇaṃ

244. tama-raya | -mala-bahu | la-paḍala || -dhâḍaṇa | -pa= bhâka | reṇaṃ

---

[1]) statt muddiya nach 165. [2]) mahariha gestrichen. [3]) statt misimisinta. [4]) susiliṭṭha gestrichen. [5]) umgestellt. [6]) oder naravaî. [7]) kiṇikiṇinta gestrichen. In diesem Verse sind die Mittelglieder viertaktig, oder, wenn sie als zweitaktig gefasst werden, was wegen der vorhandenen Cäsur zulässig, so hat von den ungeraden Takten immer nur einer um den andern die sonst gesetzmässige Form ähnlich 395.

245. vairâ | maya-vat | thi-niuṇa || -joiya | -aṭṭhasa | hassava | ra-kanca || ṇa-salâ | ga-nimmi | eṇaṃ

246. niuṇo | viya-misi | misinta || -maṇi-raya | ṇa-sûra | -maṇḍala | -vitimira | -kara-nig | gay'-agga | -paḍihaya | -puṇaravi | -paccâ | paḍanta | -cancala | -mirîi || -kavayaṃ | vimoya | eṇaṃ [1]

247. dharijja | mâṇe | ṇa âya || vatte | ṇa râya | mâṇe [2]

248. cau-câ | mara-vâ | la-vîiy' | -ange

249. cauhi ya | pavara-gi | ri-kuhara || -vivaraṇa | -sumuiya | -niruvaha | ya-camara | -pacchima | sarîra || saṃjâ | yasaṃga | yâhiṃ

250. amaliya | -siya-kama | la-nimmal' [3] || -ujjali | ya-Rayaya | -giri-siha | ra-vimala | -sasi-kira | ṇa-sarisa || -kaladho | ya-nimma | lâhiṃ

251. pavaṇâ | haya-cava | la-laliya || -*taran | ga-hattha | -naccan | ta-vîi | -pasariya | -khîro | daga-pava | ra-sâgar' || -uppû | ra-canca | lâhiṃ

252. [4]tavaṇijj' | -ujjala | -vicitta || -daṇḍâ | hi câmarâhiṃ

253. samiddha | -râyaku | la-sevi | yâhiṃ

254. suha-sî | yala-vâ | ya-vîiy' | -ange

255. dhavala-ma | hâ-me | ha-nigga || e viva | gaha-gaṇa | -dippan | ta-rikkha | -târâ | -gaṇâṇa | majjhe | sasi vva || pijadaṃ | sâṇe na | ravaî

256. Anjana | giri-kû | ḍa-sanni || bhaṃ gaya | vaiṃ [5] du | rûḍhe

§ 49 (Auszug des Königs).

257. I. sotthiya | -sirivac | cha-nandi || yâvat | ta-vaddha | mâṇaga | -bhaddâ || saṇa-kala | sa-maccha | -maurâ [6]

[1] Conjectur für viṇimuyanteṇaṃ. [2] Conjectur für virâyante. [3] Text vimal'. [4] Anfang weggelassen und câmarâhiṃ von weiter unten hierhin gesetzt, um es in einen Vers zu bringen. [5] naravai, das schon im letzten Verse steht, gestrichen. [6] Conjectur für dappaṇâ.

258. II. vâ-'ud | dhuya-vija | ya-veja | yantî

cf. Jn 122.

259. III. veruli | ya-bhisan | ta-vimala | -daṇḍaṃ

260. palamba | -koreṇ | ṭa-malla || -dâmo | vasobhi || yaṃ can | da-maṇḍa | la-nibhaṃ

261. samûsi | yaṃ vima | lam âya | vattaṃ

262. pavaraṃ | siṃhâ | saṇaṃ ca || [1]maṇi-raya | ṇa-pâya | -pîḍhaṃ

VI. (Pferde.)

263. harime | lâ-mau | la-malliy' | -acchâ [2]

264. cancuc | ciya-lali | ya-puliya || -cala-cava | la-canca | la-gaî [2]

VII. (Elephanten.)

265. ucchan | ga-visâ | la-dhavala | -dantâ [2]

266. kancaṇa | -kosî | -paviṭṭha | -dantâ [2]

267. (kancaṇa | -maṇi-raya | ṇa-bhûsi | yâṇaṃ)

VIII. (Wagen.)

268. sa-câva | -sara-paha | raṇ'-âva || raṇa-bhari | ya-juddha | -sajjâ [2]

269. piṇaddha-gevej | ja-vimala || -vara-bad | dha-cindha | -paṭṭâ [2]

§ 50 (rep. No. 231, 232).

270. abbhahi | yaṃ râ | ya-teya || -lacchî | ĕ dippa | mâṇe

§ 52.

271. savva-tu | ḍiya-sad | da-sanni | ṇâe [3]

272. mahayâ | vara-tuḍi | ya-jamaga || -samaga | -ppavâi | eṇaṃ

273. sankha-pa | ṇava-paḍa | ha-bheri || -[4]kharamuhi | -huḍukka | -dunduhi [5] | -muinga [5] || -niggho | sa-nâi | ya-rave [3]

[1] vara gestrichen. [2] Gen. in Nom. verändert. [3] in den Nom. gesetzt. [4] jhallari gestrichen. [5] umgestellt und murava davor gestrichen.

§ 53.

274. gâmâ | gara-naga | ra-kheḍa || -kabbaḍa | -maḍamba | -doṇamu | ha-pattaṇ' | -âsama****[1]) || -saṃvâ | ha-sanni | vesâ

§ 54.

275. haya-he | siya-hat | thi-gulugu || lâiya | -raha-ghaṇa || -ghaṇa-sad | da-mîsa | eṇaṃ

276. mahayâ | kalakala | -raveṇa || ya jaṇas | sa[2]) pûra | yante

277. sugandha | -vara-kusu | ma-cuṇṇa || -uvvid | dha-vâsa[3]) || -kavilaṃ | nabhaṃ ka | rente

278. kâlâ | guru-kun | durukka || -tûruk | ka-dhûva | -nivahe | ṇa jîva | -logam i | va vâsa | yante | samanta || o khubhi | ya-cakka | vâlaṃ

§ 55 (rep. No. 37).

279. [5]) cintiya | -patthiya | -viyâṇi | yâhiṃ

280. sadesa | -nevac | cha-gabiya | -vesâ[6])

§ 56.

281. [7]) parimiya | -bala-viri | ya-teya || -mâhap | pa-kanti | -jutte

282. saraya-na | va-tthaṇi | ya-mahura || -gambhî | ra-kunca || -niggho | sa-dundu | hi-sare[8])

283. **** | phuḍa-visa | ya-mahura || -gambhî | ra-gâhi | yâe

284. savvak | khara-san | nivâi | yâe

285. angaya | -kuṇḍala | ga[9])-gaṇḍa || -yala-kaṇ | ṇapîḍha | -dhârî

§ 62.

286. kaṇaga-pu | laga-nigha | sa-pamha | -gore

§ 72.

287. parûḍha | -naha-ke | sa-kakkha | -româ[10])

---

[1]) nigama passt nicht in den Vers. [2]) mahureṇaṃ gestrichen. [3]) reṇu gestrichen. [4]) turukka geschrieben. [5]) ingiya gestrichen. [6]) in den Nom. gesetzt. [7]) Text aparimiya. [8]) Text ssare. [9]) Text kuṇḍala. [10]) Text româo; ein pâṭhâut. hat maṃsu statt kakkha, woraus hervorgeht, dass das Ganze urspr. masc. war.

§ 166.

288. sankh'[1])-â | yaṃsa-ta | la-vimala || -solliya | -muṇâla | -dagaraya | -tusâra || -gokhî | ra-hâra | -vaṇṇâ

2. Kalpa-Sûtra (No. 289-397).

§ 4 rep. No. 120, 121; — § 9 rep. No. 60, 61.

§ 14.

289. Erâ | vaṇa-vâ | haṇe su | rinde

290. Soham | ma-vaḍiṃ | sage vi | mâṇe

§ 15 rep. No. 122, 123, 124, 125, 126.

§ 32 (Jn 21).

291. abbhin | tarao | sacitta | -kamme

292. bâhira | o dumi | ya[2])-ghaṭṭha | -maṭṭhe

293. vicitta | -ullo | ya-citti | ya-tale

294. maṇi-raya | ṇa-paṇâ | siy'-andha | yâre cf. No. 405.

295. bahu-sama | -suvibhat | ta-bhûmi | -bhâge rep. No. 23. 24.

296. rattaṃ | suya-sam | bue su | ramme rep. No. 46.

297. sugandha | -vara-kusu | ma-cuṇṇa || -sayaṇo | vayâra | -kalie cf. No. 404.

§ 33 (Elephant).

298. hâra-ni | kara-khî | ra-sâga || ra-sasan | ka-kiraṇa | -dagaraya | -rayaga-ma || hâse | la-paṇḍu | rataraṃ[3])

299. samâga | ya-sugan | dha-dâṇa || -vâsiya | -kavola-mûlaṃ

300. surinda[4]) | -kunjara | -vara-ppa | mâṇaṃ

301. picchai | sajala-gha | ṇa-vipula || -jalahara | -gajjiya || -gambhî | ra-câru | -ghosaṃ

302. ibhaṃ su | bhaṃ sav | va-lakkha || ṇa-kayaṃ | biyaṃ va | roruṃ

---

[1]) Text sankha. [2]) Text dûmiya. [3]) verbessert nach § 35. [4]) Text devarâya.

§ 34 (Stier).

303. tao[1]) dha | vala-kama | la-patta || -payarâ | irega | -rûva | -ppabhaṃ pa | hâ-samu | daova | hâre | hi savva || o ce | va dîva | yaṃtaṃ

304. aisiri | -bhara-phil | laṇâ-vi || sappan | ta-kanta || -so= han | ta-câru | kakuhaṃ

305. taṇu-sui | -sukumâ | la-loma || -niddha | -cchaviṃ thi | = ra-su bad | dha-maṃsa | lovaci | ya-laṭṭha || -suvibad | dha-sun= dar' | -angaṃ

306. picchai | ghaṇa-vaṭ | ṭa-laṭṭha || -ukkiṭ | ṭha-tuppa || -pupph'-ag | ga-tikkha | -singaṃ

307. samâṇa | -sohan | ta-suddha | -dantaṃ

308. vasahaṃ | amiya-gu | ṇa-manga | la-muhaṃ

§ 35 (Löwe).

309. thira-laṭ | ṭha-pauṭ | ṭha-vaṭṭa[2]) || -susiliṭ | ṭha-tikkha || -dâḍhâ | -viḍambi | ya-muhaṃ rep. No. 298.

310. parikam | miya-jac | ca-kamala || -komala | -pamâṇa || -sohan | ta-laṭṭha | -uṭṭhaṃ

311. ratt'-up | pala-pat | ta-mauya || -sukumâ | la-tâlu || -nillâ | liy'-agga | -jîhaṃ

312. mûsâ | gaya-pava | ra-kaṇaga || -tâviya | -âvat | tâ= yan | ta-vaṭṭa || -taḍi-vima | la-sarisa | -nayanaṃ

313. visâla | -pîvara | -varoru[3]) || -paḍipuṇ | ṇa-vimala | -khandaṃ

314. picchai | sâ gâ | ḍha-tikkha | -nakkhaṃ[4])

315. sîhaṃ | vayaṇa-si | ri-palla || va-palam | ba[5])-câru | -jîham

---

[1]) puṇo gestrichen. [2]) pîvara gestrichen. [3]) B liest vararu.
[4]) Text tikkhagga-nahaṃ. [5]) Text pallava-patta; eine Variante hat palamba statt pallava. cf. No. 311.

§ 36 (Çrî).

316. tao pu | ṇo puṇ | ṇa-canda | -vayaṇâ

317. uccâ | gaya-ṭhâṇa-laṭṭha || -saṃṭhiya[1]) | -pasattha | -rûvaṃ

318. supaiṭ | ṭhiya-kaṇa | ga-kumma || -sariso | vamâṇa | -calaṇaṃ rep. No. 116.

319. kamala-pa | lâsa-su | kumâla || -kara-cara | ṇa-koma || = la-varan | guliṃ * | ***

320. gayavara | -kara-sari | sa-pîva | roruṃ

321. câmî | kara-rai | ya-meha || lâ-juṭ | ṭa-kanta || -vitthiṇ | = ṇa-soṇi | -cakkaṃ rep. No. 102.

322. nâbhî | -maṇḍala | -visâla[2]) || -sundara[2]) | -pasattha | -jaghaṇaṃ

323. karayala | -mâiya | -pasattha[3]) | -majjhaṃ

324. nâṇâ-maṇi-kaṇa | ga[4])-vimala || -[5]) âbhara | ṇa-bhû= sa || ṇa-virâ | iy'[6])-ang'-u | vangiṃ

325. hâra-vi | râyan | ta-kunda || -mâla-pa | riṇaddha | -ja= lajala | jalinta || -thaṇa-juya | la-vimala | -kalasaṃ

326. âiya | -pattiya | -vibhûsi || eṇaṃ | ca[7]) subhaga | -jâl'= uj | jaleṇa | muttâ | -kalâva | eṇaṃ[8]) | urattha | -dîṇâ | ra-mâli | = yâ-vira | ieṇa || kaṇṭha-ma | ṇi-sutta | eṇaṃ[9])

327. kuṇḍala | -juyal'-ul | lasanta || -aṃso | vasatta || -so= bhan | ta-sappa | bheṇaṃ

328. sobhâ | -guṇa-samu | daeṇa || âṇaṇa | -kuḍumbi | eṇaṃ

329. **********ka || mala-paj | jalanta || -kara-gahi | ya-mukka | -toyaṃ

330. lîlâ | -vâya-ka | ya-pakkha | eṇaṃ

---

[1]) Text saṃṭhiyaṃ. [2]) umgestellt. [3]) tivaliya gestrichen.
[4]) rayaṇa gestrichen. [5]) mahâtavanijj' gestrichen. [6]) virâiya.
[7]) Text vibhûsieṇa. [8]) Text kalâveṇaṃ. [9]) Text °eṇa ya.

331. suvisada | -kasiṇa-gha | ṇa-saṇha ‖ -lamban | ta-kesa | -hatthaṃ

332. pauma | -ddaha-kama | la-vâsi | ṇi [1])-siriṃ

333. picchai | Himavan | ta-sela | -sihare

334. disâ | ga | indo | ru-pîva ‖ ra-karâ | bhisicca | mâṇiṃ

§ 37 (Guirlande).

335. aṇuvama [2]) | -gandhe | ṇa [3]) dasa di ‖ sâo | vi vâsa | yantaṃ

336. savvo | uya-sura | bhi-kusuma [4]) ‖ -vilasan | ta-kanta ‖ -bahu-van | ṇa-bhatti | -cittaṃ

337. chappaya | -bhamara-ga | ṇa-gumagu ‖ mâyan | ta [5])-desa | -bhâgaṃ

338. dâmaṃ | picchai | nabh'anga ‖ ṇa-talâ | u ova | yantaṃ

§ 38 (Mond).

339. sasiṃ ca | gokhî | ra-pheṇa ‖ -dagaraya | -rayaya-ka | lasa-paṇ | ḍuraṃ su ‖ bhaṃ hiya | ya-nayaṇa | -kantaṃ

340. paḍipuṇ | ṇaṃ timi | ra-nikara ‖ -ghaṇa-guhi | ra-viti-mi | ra-karaṃ

341. pamâṇa | -pakkhan | tarâya | -lehaṃ

342. kumuya-va | ṇa-vibo | hagaṃ ni ‖ sâ-so | bhagaṃ | su-parimaṭ | ṭha-dappa ‖ ṇa-talo | vamaṃ * | ***

343. joisa | -muha-maṇ | ḍagaṃ ta | ma-ripuṃ

344. mayaṇa-sa | râpû | ragaṃ sa ‖ mudda-da | ga-pûra | gaṃ dum | maṇaṃ ja | ṇaṃ dai | ya-vajji | yaṃ pâ | yaehi ‖ **** | * sosa | yantaṃ

---

[1]) Text vâsiṇiṃ. [2]) maṇohareṇaṃ gestrichen. Das vorhergehende Compositum lässt sich grösstentheils in gaṇa eintheilen, doch wage ich nicht, den Vers wieder her zu stellen. [3]) gandheṇaṃ. [4]) malla-dhavala gestrichen. [5]) nilinta-gunjanta gestrichen; cf. Aup. S. § 4, wo nilinta vor gunjanta fehlt.

345. picchai | sâ gaga | ṇa-maṇḍa ‖ la-visâ | la-soma ‖ -caṃkam | mamâṇa | -tilagaṃ

346. rohiṇi | -maṇa-hiya | ya-valla ‖ haṃ de | vi [1]) puṇṇa ‖ -candaṃ | samulla | santaṃ

§ 39 (Sonne).

347. tao ta | ma-paḍala | -parippfu ‖ ḍaṃ ce | va teya ‖ sâ paj | jalanta | -rûvaṃ rep. No. 129.

348. **** | **** | * anka ‖ ṇaṃ jo | isassa ‖ ambara | -tala-ppa | îvaṃ

349. hima-paḍa | la-galag | gahaṃ ga ‖ ha-gaṇo | ru-nâya ‖ gaṃ rat | ti-vîva | ṇâsaṃ [2])

350. udayat | thamaṇe | su ** mu ‖ hutta-su | ha-daṃsa ‖ ṇaṃ dun | nirikkha | rûvaṃ

351. rattî [3]) | -suddhan | ta-duppa ‖ yâra- | ppamadda ‖ ṇaṃ sî | ya-veya | -mahaṇaṃ

352. picchai | meru-gi | ri-sayaya ‖ -pariyaṭ | ṭayaṃ vi | sâlaṃ

353. sûraṃ | rassî | -sahassa ‖ -payaliya | -suditta [4]) | sohe

§ 40 (Banner).

354. [5])sukkila | -sukumâ | la [6])-ulla ‖ siya-mo | ra-piccha | -kaya-mud | dhayaṃ dha ‖ -yaṃ ahi | ya-sassi | rîyaṃ

355. phâliya | -sankh'-an | ka-kunda ‖ -dagaraya | -rayaya-ka | lasa-paṇ | ḍureṇa [7]) | sîhe | ṇa râya ‖ mâṇe | ṇa râya | mâṇaṃ

356. bhittuṃ | gagaṇa-ta | la-maṇḍa ‖ laṃ ce | va vava-si | eṇaṃ

357. picchai | jaṇa-pic | chaṇijja | -rûvaṃ

§ 41 (Vase).

358. nimmala | -jala-puṇ | ṇam utta ‖ maṃ dip | pamâṇa | -sohaṃ

---

[1]) Text devî. [2]) (kvacit) vivaṇâsam; vîva° nach Analogie von vîti° = vyati; oder vippaṇâsaṃ. [3]) Text ratti. [4]) Text ditta. [5]) Anfang weggelassen. [6]) Text sukumâl. [7]) matthayattheṇa gestrichen.

359. kamala-ka | lâva-pa | rirâya | mâṇaṃ

360. paḍipuṇ | ṇaya-sav | va-manga || la-bheya | -samâga | = maṃ pava | ra-rayaṇa | -***-[1])ka | mala-ṭṭhi | yaṃ naya | ṇa-bhûsa || ṇa-karaṃ | pabhâsa | mâṇaṃ

361. **** | **** | * soma || -lacchî | -nibhela | ṇaṃ sav | va-pâva | -parivaj | jiyaṃ su || bhaṃ bhâ | suraṃ si | ri-varaṃ

362. savvo | uya-sura | bhi-kusuma || -âsat | ta-malla | -dâmaṃ

363. picchai | sâ raya | ya-puṇṇa | -kalasaṃ

§ 42 (Lotussee).

364. puṇar avi | ravi-kira | ṇa[2])-bohi || ya-sahas | sa-patta || -surabhita | ra-pinja | ra-jalaṃ

365. jalacara[3]) | -parihat | tha-maccha- || -paribhuj | jamâ-ṇa || -jala-saṃ | cayaṃ ma | hantaṃ

366. [4]) uppala | -tâmara | sa-puṇḍa || rîo | ru-sappa || mâṇa-si | ri-samuda || ehi ra | maṇijja[5]) | -sohaṃ

367. pamuiya[6]) | -bhamara-ga | ṇa-matta || -mahuyari | -gaṇ'-ukkar' || -olij | jhamâṇa | kamalaṃ

368. [4])gavviya | -sauṇa-ga | ṇa-mihuṇa || -sevij | jamâṇa | -salilaṃ

369. paumiṇi | -patto | valagga || -jala-bin | du-nicaya | -cittaṃ

370. picchai | sâ hiya | ya-nayaṇa | -kantaṃ

371. paumasa | raṃ sara | ruhâbhi | râmaṃ[7])

§ 43 (Ocean).

372. rayaṇî | kara[8])-kira | ṇa-râsi || -sarisa-si | rivaccha | -sohaṃ

---

[1]) Text parâyanta oder pasaranta. [2]) taruṇa gestrichen. [3]) pa-haraka gestrichen. [4]) Anfang weggelassen. [5]) rûva gestrichen. [6]) Text pamuiyanta. [7]) so liest C, was ich nicht notirt habe. [8]) Text canda.

373. cauggu | ṇa-pavaḍ | ḍhamâṇa || -jala-saṃ | cayaṃ ca | = vaḷa-can | cal'-ucca || -âyaya[1]) | -pamâṇa || -kallo | la-lola[2]) | -toyaṃ

374. [3]) pavaṇâ | haya-cali | ya-cavala || -pâgaḍa | -taranga | -rangan | ta-bhanga | -khokhub | bhamâṇa | -sobhan | ta-nim-mal' | -ukkada | -ummî[4]) | -samban | dha-dhâva | mâṇo | ni-yatta || -bhâsura | tarâbhi | râmaṃ

375. mahâ-ma | gara-mac | cha-timi-ti || miṃgala | -niru-ddha | -tiliyâ | bhighâya || -kappûra-pheṇa | -pasaraṃ

376. mahâ-na | î-turi | ya-vega-m || -âyaya | -bhama-gan | = gâvat | ta-guppa | mâṇ'-uc | chalanta | -pacco | niyatta || -bha-mamâ | ṇa-lola | -salilaṃ

377. picchai | khîro | ya-sâya | raṃ sâ[5])

378. sâraya | -rayaṇika | ra-soma | -vayaṇâ

§ 44 (Götterwohnung).

379. tao pu | ṇo taru | ṇa-sûra || -maṇḍala | -samappa || = bhaṃ dip | pamâṇa | -sohaṃ

380. uttama | -kancaṇa | -mahâma || ṇi-samû | ha-[6])teya | -aṭṭhâ[7]) | -sahassa || -dippan | ta-naha-pa | îvaṃ[8])

381. kaṇaga-pa | yara-lam | bamâṇa || -muttâ | -samujja || = la[9])-jalan | ta-divva | -dâmaṃ rep. No. 45.

382. niccaṃ | sajala-gha | ṇa-viula || -jalahara | -gajjiya | -saddâ | ṇunâi | ṇâ de | va-dundu | hi-mahâ | raveṇa | sayalam a | vi jîva || -loyaṃ | *pûra | yantaṃ

383. picchai | uvabho | gavaṃ[10]) va || ra-vimâ | ṇa-puṇḍa | = rîyaṃ

---

[1]) Text uccâya. [2]) Text lolanta. [3]) paḍu gestrichen. cf. No. 249. [4]) saha gestrichen. [5]) Conjectur; fiel leicht fort, weil sâ(raya) folgte. [6]) pavara gestrichen. [7]) Text aṭṭha. [8]) Text ppaîvaṃ. [9]) Text samujjalaṃ. [10]) Text sâ sâovabhogaṃ, C sâ sâ-vaogabhogavaṃ.

§ 45 (Juwelenschatz).

384. [1])kakke¦yaṇa-lo¦hiyakkha ‖ -maragaya¦-pavâla | -sogan¦dhiya-[2])ppha | liha-haṃ¦sagabbha | -[3])(candappah'-inda | nîla)-ra¦yaṇehi | mahiyala¦-paiṭṭhi | yaṃ gaga¦ṇa-maṇḍal' ‖ -antaṃ¦ pabhâsa¦yantaṃ

385. tungaṃ¦ meru-gi¦ri-sanni¦kâsaṃ

386. picchai¦ sâ raya¦ṇa-nikara¦-râsiṃ

§ 46 (Flammen).

387. [4])mahu-ghaya¦-parisic¦camâṇa ‖ -niddhû¦ma-dhagadha | gâiya¦-jalanta ‖ -jâl'-uj¦jalâbhi¦râmaṃ

388. taratama¦-joge¦hi jâla ‖ -payare¦hi anna ‖ mannam i¦va aṇup¦pa¦iṇṇam

389. picchai¦ sâ [6])jâ¦la-ujja ‖ laṇag'-am¦baraṃ va | kaṭthai¦ payantam[7]) ‖ aive¦ga-canca¦la[8])-sihiṃ

§ 46.

390. some¦ piyadaṃ¦saṇe su¦rûve

391. suviṇe¦ daṭṭhû¦ṇa sayaṇa¦-majjhe

392. paḍibud¦dhâ hari¦sa-pulaiy'¦-angî

§ 56.

393. sugandha¦-vara-pan¦ca-vaṇṇa ‖ -puppho¦vayâra¦-kaliyaṃ

§ 63.

394. nâṇâ¦-maṇi-raya¦ṇa-maṇḍi ‖ yaṃ ahi¦ya-peccha¦ṇijjaṃ

395. mahaggha¦- vara - paṭ¦ṭaṇ'-ugga ‖ yaṃ saṇ¦ha-paṭṭa ‖ -bhatti-sa¦ya-citta¦-tâṇaṃ

396. atthara¦ya[9])-masû¦rag'-ottha ‖ yaṃ se¦ya-vattha | -paccut¦thuyaṃ [10])su ‖ mauy'-an¦ga-suha-pha¦risagaṃ

---

[1]) Anfang weggelassen. [2]) Text phaliha. [3]) unsichere Conjectur. [4]) Anfang weggelassen. [5]) siehe Additions und Corrections. [6]) Text jâl'-ujjalaṇaga. [7]) Text payantaṃ. [8]) Text cancalaṃ. [9]) miu gestrichen. [10]) Text sumauyaṃ; cf. Jn 36.

§ 64.

397. aṭṭhan¦ga-mahâ¦-nimitta ‖ -sutt'-at¦tha-dhâra ‖ evivi¦ha-sattha¦-kusale

3. Jñâtâdharmakathâ (398-472).

§ 21.

398. chakkaṭ¦ṭhaga-laṭ¦ṭha-maṭṭha ‖ -saṃṭhiya¦-khambh'-ug | gaya-pava¦ra[1])-sâla | -bhanjiya¦-ujjala | -maṇi-kaṇa¦ga-rayaṇa | -thûbhiya¦-viḍanka | -jâl'-ad¦dhacanda | -nijjûh'¦-antara | -kaṇayâ¦li-canda | sâliya¦ - vibhatti | -kaliya[2])-sa¦rasaccha ‖ -dhâ'-uva¦la-vaṇṇa¦-raie rep. No. 291, 292.

399. abbhin¦tarao¦ pasattha ‖ -suci-lihi¦ya-citta¦-kamme

400. nâṇâ¦viha-pan¦ca-vaṇṇa ‖ -maṇi-raya¦ṇa-koṭṭi¦-ma-tale

401. paumala¦yâ-phul¦la-valli ‖ -vara-pup¦pha-jâi ‖ -ullo¦ya-citti¦ya-tale

402. vandaṇa¦-vara-kaṇa¦ga-kalasa ‖ -sunimiya¦-paḍipuṃ | jiya-sara¦sa-pauma ‖ -sohan¦ta-dâra¦-bhâe

403. payaraga¦-lamban¦ta-lamba[3]) ‖ -maṇi-mut¦ta-dâma ‖ -suvirai¦ya-dâra¦-sohe

404. sugandha¦-vara-kusu¦ma-mauya[4]) ‖ -sayaṇo¦vayâra ‖ -maṇa-hiya¦ya-nivvu¦iyare cf. No. 297.

405. maṇi-kira¦ṇa-paṇâ¦siy'-andha¦yâre cf. No. 294.

406. kiṃ bahu¦ṇâ jui¦-guṇehi ‖ sura-vara¦-vimâṇa ‖ -velam¦ba-pavara[5])¦-gharae

§ 32.

407. gandho¦daga-sit¦ta-suiya ‖ -sammaj¦jiova¦littaṃ

§ 37.

408. sukhaciya¦-vara-kaṇa¦ga-desa¦-bhâge

---

[1]) vara gestrichen. [2]) Text kalie. [3]) Conjectur. [4]) pambala gestrichen. [5]) Text vara, was schon vorhergeht.

§ 61 (Regenzeit).

409. lakkhâ | rasa-sara | sa-ratta || -kiṃsuya | -javâku | su=ma [1])-rat | ta-bandhu | jîvaga | -jâî | -hinguli | ya-sarasa | -kunkuma | -urabbha | -sasa-ruhi | ra-inda || govaga | -samappa | = bhesuṃ [2])

410. [3])nîlup | pala-niya | ra-nava-ku || suma [4])-nava | -sirîsa || -saddala | -samappa | bhesuṃ [2])

411. jacc'an | jaṇa-bhin | ga-bheya || -riṭṭhaya | -bhamar'-â | = vali-gava | la-guliya || -kajjala | -samappa | bhesuṃ [2])

412. phuranta- | vijjuya | -sagajji | esuṃ [2])

413. **** | vâya-va | sa-vipula || -gagaṇa-pa | risakki | = resuṃ [2])

414. nimmala | -vara-vâ | ri-dhârâ [5]) || -payaliya | -payaṇḍa | -mâruya | -samâha | ya-samot | tharanta | -uvar'uva | ri [6])-turi=ya || -vâsaṃ | pavâsi | esuṃ

415. dhârâ | -pahakara | -nivâya || -nivvavi | ya [7]) mei | ṇi-tale

§ 62 (Fortsetzung).

416. valli-vi | yâṇe | su pasari || -es' [2]) un | naesu || so=bhag | gam [8]) uvaga | esuṃ

417. Vebbhâ | ra-giri | -ppavâya || -taḍa-kaḍa | ga [9])-ojjha | = resuṃ cf. No. 436.

418. turiya-pa | hâviya | -paloṭṭa || -pheṇ'-â | ulaṃ sa | -ka=lusaṃ | jalaṃ va || hantî | su giri-na | îsuṃ

419. sajj'-aj | juṇa-nî | va-kuḍaya || -kandala | -silindha || -kalie | su uvava | ṇesuṃ [3])

420. meha-ra | siya-haṭ | ṭha-tuṭṭha || -ceṭṭhiya | -harisa-va | = sa-pamuk | ka-kaṇṭha | -kekâ | ravaṃ mu || yante | su bara=hi | ṇesuṃ

[1]) Text jâsuyaṇa, cf. p. 417 n. 5. [2]) Text °esu. [3]) Anfang weggelassen. [4]) Text navasirîsa-kusuma-nava. [5]) Text dhârâ. [6]) Text uvari uvari. [7]) siehe Glossar. [8]) Text sobhaggaṃ. [9]) vimukkesu gestrichen.

421. uu-vasa | -maya-jaṇi | ya-taruṇa || -sahacara [1]) | -pa=ṇacci | esuṃ

422. nava-sura | bhi-silin | dha-kunda [2]) || -kandala-ka=lamba | -gandha | -ddhaṇiṃ mu || yante | su uvava | ṇesuṃ

423. parahuya | -ruya-ribhi | ta-saṃku | lesuṃ

424. oṇaya | -taṇa-maṇ | ḍiesu || daddura | -payaṃpi | esuṃ

425. saṃpiṇ | ḍiya-bhari | ya-bhamara || -mahukari | -pa=hakara | -parilin | ta-matta | -chappaya | -kusumâ | -sava-lo | la-madhura || -gunjan | ta-desa || -bhâe | su | uvava | ṇesuṃ

§ 63 (Schluss).

426. parijhâ | miya-can | da-sûra || -gaha-gaṇa | -paṇaṭṭha || -nakkhat | ta-târa | ga-pahe

427. indâ | uha-bad | dha-cindha || -paṭṭaṃ | si amba | ra-tale

428. uddî | ṇa-balâ | ga-panti || -sobhan | ta-meha | -vande

429. kâraṇ | ḍaga-cak | kavâya || -kalahaṃ | sa-ussu | ya-kare

430. saṃpat | te pâ | usammi | kâle

§ 65.

431. hâra-ra | iya-uci | ya-kaḍaga || -khaḍḍaya | -vicitta || vara-vala | ya-thambhi | ya-bhuyâ

432. kuṇḍala | -ujjo | viy'-âṇa || ṇâ [3]) raya | ṇa-bhûsiy' | -angî [3])

433. dugûla | -sukumâ | la-utta | rijjâ [3]) cf. No. 203.

434. savvo | uya-sura | bhi-kusuma || -vara [4])-mal | la-so=bhi | ya-sirâ [3])

435. nâsâ | -nîsâ | sa-vâya | -vojjhaṃ

436. candap | paha-vai | ra-veru || liya-vima | la-daṇḍa [5]) | -kunda-da | ga-raya-a | maya-mahi | ya-pheṇa || -punja-sa | ṇi=kâsa-**** [6])

[1]) Text sahacariya. [2]) Text kundaya und kuṇḍaya, Verwirrung zwischen kuṇḍa und kuḍaya. [3]) Text hat den Plural. [4]) Text pa=vara. [5]) sankha gestrichen. [6]) hierauf folgt No. 248. In § 102 steht das Comp. vor amayam.

437. singhâˌḍaga-tiyaˌ-caukka[1]) || -caumuhaˌ-mahâpaˌ=
hesuṃ[2])

§ 67.

438. omanˌthiya-vayaˌṇa-kamalaˌ-nayaṇâ

§ 92 (Erscheinung eines Gottes.)

439. vâghuṇˌṇiya-vimaˌla-kaṇaga || -payaragaˌ-va=
diṃsa | ga-pakamˌpamâṇa | -cala-loˌla-laliya | -parilamˌba=
mâṇa | -nara-magaˌra-turaga | -muha-sayaˌ-vinigga' | -ugginˌ=
ṇa-pavara | -mottiyaˌ-virâya | mâṇa-maˌuḍ'-ukkaḍ' || -âḍoˌ=
va-daṃsaˌṇijjo

440. aṇegaˌ-maṇi-kaṇaˌga-rayaṇa || -pahakaraˌ-pari=
maṃ | -diya-bhatˌti-citta | -viṇiutˌtaga-m-aṇu | guṇa-ja=
ṇiˌya-harisa | -penkhoˌlamâṇa | -vara-laliˌya-kuṇḍal' | -ujjaliˌ=
ya-vayaṇa || -guṇa-jaṇiˌya-somaˌ-rûve

441. divv'-oˌsahi-pajˌjal'-ujja || liya-daṃˌsaṇâbhiˌrâmo

442. uḍu-lacˌchi-samatˌtha-jâyaˌ-soho

443. paiṭṭhaˌ-gandh'-udˌdhuyâbhiˌrâṃo

444. merûˌ viva nagaˌ-varo vi || guvviyaˌ-vicittaˌ-veso

§ 112.

445. pamuiyaˌ-pakkîˌliyâbhiˌrâmaṃ

§ 122 (Palast).

446. vâ'udˌdhuya-vijaˌya-veja || yantî-paḍâga || -chattâˌicha-
ttaˌ-kalie

447. jâlanˌtara-rayaˌṇa-panjar' || -ummilˌliya vva || maṇi-
kaṇaˌga-thûbhiˌyâe

448. viyasiyaˌ-sayavatˌta-puṇḍaˌrîe

449. aṇegaˌ-khambha-saˌya-sanniˌviṭṭhaṃ

450. lîlaˌ-ṭṭhiya-sâˌlabhanjiˌyâgaṃ

451. bahusamaˌ-suvibhatˌta-niciya || -ramaṇijˌja-bhûmiˌ-
bhâgaṃ

452. khambh'-ugˌgaya-vaiˌra-vei || yâ-pariˌgayâbhiˌ=râmaṃ

453. kancaṇaˌ-maṇi-rayaˌṇa-thûbhiˌyâgaṃ

1) caccara gestrichen. 2) Text °esu.

454. nâṇâˌviha-panˌca-vaṇṇa || -ghaṇṭâˌ-paḍâga || -pari=
maṇˌḍiy'-aggaˌ-siharaṃ

§ 135 (Ohnmacht).

455. karayalaˌ-maliyaˌ vva kamalaˌ-mâlâ

456. jovvaṇa[1])-lâvaṇˌṇa-suṇṇa || -nicchâˌya-gaya-siˌrîyâ

457. pasiḍhilaˌ-bhûsaṇaˌ-paḍanta || -khummiyaˌ-saṃcuṇṇ|=
iya-dhavaˌla-valaya || -pabbhaṭˌṭha-uttaˌrijjâ

458. sûmâˌla-vikiṇˌṇa-kesaˌhatthâ

459. mucchâˌ-vasa-naṭˌṭha-ceyaˌ-garuî

460. parasu-niˌyattaˌ vva campagaˌlayâ

461. nivvatˌta-maheˌ vva indaˌlaṭṭhî

462. savvanˌgehiṃˌ dhasattiˌ paḍiyâ

§ 136 (Erwachen aus der Ohnmacht).

463. [2])dhârâ-parisiṃˌcamâṇa || -nivvaviˌya-gâyaˌ-laṭṭhî

464. ukkheˌvaṇa-tâˌlaveṇṭa || -vîyaṇaˌga-jaṇiya || -vâeˌṇa
saphusiˌeṇaṃ

465. anteˌura-pariˌyaṇeṇa || âsâˌsiyâ saˌmâṇî

466. muttâˌvali-sanˌnigâsa || -pavaḍanˌta-aṃsu || -dhâ=
râˌhi siṃca || mâṇîˌ paohaˌresuṃ[3])

§ 137.

467. vaḍḍhiyaˌ-kula-vaṃˌsa-tantu || -kajje[4])ˌ nirâvaˌ=
yakkhe

468. vasaṇa-saˌovadˌdavâbhiˌbhûe

469. vijjulaˌyâ canˌcale aˌṇicce

Aus der abgekürzten Schilderung der Träume siehe Appendix zum Kalpa-Sûtra.

470. âṇâmˌiya-câˌva-ruila || -saṃvilˌliy'aggaˌ-soṇḍaṃ

471. allîˌṇa-pamâˌṇa-juttaˌ-pucchaṃ

472. aṇegaˌ-kuḍabhîˌ-sahassa || -parimaṇˌḍiyâbhiˌrâmaṃ

1) Conjectur. 2) dhârâ aus dem Vorhergehenden genommen.
3) Text paohare. 4) Text kajjaṃsi.

Münster i. W., Dec. 1884. Herm. Jacobi.

Über das Alter des Ṛig-Veda.

Im Ṛig-Veda VII, 103, 9 wird von den Fröschen gesagt:

deváhitim jugupur dvâdaçásya ṛitúm náro ná prá minanty eté |
saṃvatsaré prâvṛishy ägatâyâm taptä gharmä açnuvate visargám ||

G K übersetzen: »Sie halten ein des Jahres heilige Ordnung, Vergessen nie die rechte Zeit, die Männer, Sobald im Jahr die Regenzeit gekommen, die heisse Sonnenglut ein Ende findet.« Ähnlich Grassmann.

Ich nehme hierbei Anstoss an der Wiedergabe von *dvâdaça* mit »Jahr«. Diese Bedeutung soll *dvâdaça* zukommen, weil es auch »zwölfteilig« bedeuten kann, und in dem technischen Ausdruck *dvâdaça stotra* (im Çat. Br. und Taitt. Br.) wirklich bedeutet. Aber ich möchte bezweifeln, dass *dvâdaça* diese Bedeutung haben kann, wenn es allein steht, ohne Nennung der Sache, die aus zwölf Teilen zusammengesetzt ist. Denn es wird dann immer das Ordinale in seiner eigentlichen Bedeutung verstanden werden. Und so verstehe ich *dvâdaçásya* in unserer Stelle, indem ich *mâsas* ergänze; ich übersetze daher: »die heilige Ordnung hüten sie, vergessen nie des zwölften (Monats) rechte Zeit, die Männer.« Daraus ergiebt sich für den Ṛig-Veda ein Jahr, das mit der Regenzeit begann, diesem sichtbarsten und im allgemeinen auch regelmässigen Zeiteinschnitt, wonach die späteren Inder das Jahr *varsha, abda* nannten. Man könnte nun einwenden, dass wenn das Jahr mit der Regenzeit begann, der Anfang derselben in den ersten und nicht in den letzten Monat des Jahres fallen müsste. Aber da man den Anfang der Regenzeit, namentlich bei dem wandelbaren Charakter des Mondjahres, nicht mit Sicherheit vorausbestimmen konnte, so lag es nahe, denjenigen Monat, dessen erste Hälfte noch in die trockene Zeit fiel, zum alten Jahre zu rechnen und den ersten ausgesprochenen Regenmonat zum neuen, als Anfang desselben. Die Frösche, diese klugen Geschöpfe *(naras),* werden also, und zwar mit Recht, gepriesen, weil sie nie den richtigen Monat, den zwölften, und in ihm den richtigen Zeitpunkt vergessen.

Da das Punjab der Sitz der ältesten, vedischen Kultur war, so müssen wir uns seine klimatischen Verhältnisse vor Augen halten. Nun fallen im nördlichen Teile des Punjabs, wo allein ein ausgeprägter Monsun eintritt, die ersten Regen gegen Ende Junis, also sagen wir etwa um die Sommersonnenwende. Es liegt nun nahe zu vermuten, dass diese, ich möchte sagen, wissenschaftlich den Anfang des *varshâ*-Jahres markierte. Und dass dem wirklich so war, lässt sich noch aus einer anderen Stelle des Ṛig-Veda wahrscheinlich machen. Im sûryasûkta X, 85, 13 heisst es nämlich:

sûryäya vahatúḥ prägât savitä yám avä́sṛijat |
aghä́su hanyante gä́vó 'rjunyoḥ páry uhyate ||

der Ath. V. XIV, 1, 13 hat folgende Variante:

maghä́su hanyante gä́vaḥ phálgunîshu vyùhyate

»In Maghâ werden die Kühe geschlachtet, in Phalgunî wird geheiratet bezw. umgezogen.« Es ist nun, denke ich, ohne weiteres klar, dass wenn von der Hochzeit der Sonne, von ihrem Umzug in das neue Haus geredet wird, dieser Zeitpunkt nur in den Beginn eines neuen Sonnenumlaufs gesetzt werden kann.[1] Und da nun ein vedisches Jahr, wie wir eben sahen, um die Sommersonnenwende begann, so muss dieselbe nach obiger Stelle damals in Phalgunî angenommen worden sein.

Zur Sommersonnenwende in Phalgunî gehört der Vollmond in Bhadrapadâ;[2] der erste Regenmonat war also Bhâdrapada oder Praushṭhapada, da ja die Sommersonnenwende mit dem Anfang der Regenzeit, wie wir sahen, zusammenfiel. Eine Spur hiervon hat die spätere Zeit noch erhalten in den Angaben der Gṛihya Sûtra über den Anfang des Vedastudiums, *upâkaraṇa.* Derselbe wird nämlich im Çânkh. G. S. 4, 5 auf den Anfang der Regenzeit, *oshadhînâm prâdurbhâve,* festgesetzt. Die Regenzeit, in der jede Beschäftigung im Freien ruht, ist ja die naturgemässe Studienzeit, und in ihr halten denn auch die Buddhisten ihren *vassa,* der freilich mehr der Predigt als dem Studium gewidmet ist. Pâraskara G. S. 2, 10 verlegt das *upâkaraṇa* auf den Vollmondtag des Çrâvaṇa, des ersten Regenmonates in Madhyadeça im 2. Jahrtausend v. Chr., während um dieselbe Zeit im östlichen Indien und einem Teile des Deccan der Monsun schon in Âshâḍha begann.[3] Wenn daher im Gobhila G. S. 3, 3 das *upâkaraṇa* auf den Vollmondtag des Praushṭhapada angesetzt wird, obgleich daneben auch die Schuleröffnung mit dem Vollmondtag in Çrâvaṇa bekannt ist, so muss erstere Bestimmung eine durch altehrwürdigen Gebrauch geheiligte gewesen sein, die man auch dann nicht fallen liess, als der genannte Termin längst nicht mehr mit dem Anfang der Regenzeit zusammentraf. Derselbe Termin wird auch im Râmâyaṇa III, 28, 54 erwähnt:

mâsi Praushṭhapade brahma brâhmaṇânâṃ vivakshatâm |
ayam adhyâyasamayaḥ sâmagânâm upasthitaḥ ||

Er galt also nachweislich für die Sâmavedisten; aber er muss doch allgemeinere Geltung gehabt haben. Denn in Anlehnung an diesen alten Brauch haben wahrscheinlich auch die Jaina den Beginn ihrer *pajjusaṇâ,* die dem buddhistischen *vassa* entspricht, auf Bhâdrapada su. di. 5 festgesetzt.[4] Es scheint also die Schuleröffnung im Praushṭhapada als dem ersten Regenmonat in die älteste Zeit, die des Ṛig-Veda, zurückzugehen; denn auch damals schon hat es wahrscheinlich eine officielle Schul-

[1] So auch Weber, Ind. Skizzen p. 76 Note. Aber in den »Vedischen Nachrichten von den Nakshatra« II, 365 ff. ist er wieder davon abgegangen. Der genannten geradezu klassischen Abhandlung entnehme ich die meisten auf die Nakshatra bezüglichen Thatsachen, weshalb ich sie nicht in jedem einzelnen Falle zu citieren brauche.

[2] Dies ersieht man mit einem Blicke aus der Nakshatra-Tafel am Ende dieses Artikels. In derselben ist die von mir für die Zeit des Ṛig-Veda angenommene Lage der Koluren dem Auge deutlich gemacht. Man hat dabei nur zu beachten, dass der Vollmond genau 180° mehr Länge hat als die Sonne zu derselben Zeit.

[3] Der Unterschied hinsichtlich der Ansetzung der Regenzeit in verschiedenen, derselben Periode angehörigen Schriften ist also ein wichtiges bisher noch nicht ausgenutztes Kriterium für die Bestimmung ihres Ursprungslandes.

[4] Kâlakâcârya verlegte ihn auf den vorhergehenden Tag.

zeit gegeben, in der das heilige Wissen mündlich überliefert wurde, und für dieselbe wird man wohl, wie später, die Regenzeit gewählt haben. In dem Hymnus an die Frösche wäre also das *çâktásyeva vádati çíkshamâṇaḥ* nicht nur ein sach-, sondern auch ein zeitgemässer Vergleich.

Hat sich in dem eben besprochenen Falle ein veralteter Brauch bis in späte Zeit erhalten, in der sich die Himmelslage und damit die Verteilung der Monate auf die Jahreszeiten geändert hatte, so werden wir auch noch andere ähnliche Spuren in den jüngeren vedischen Schriften erwarten dürfen. In denselben gilt, wie bekannt, durchweg Kṛittikâ als Anfang der Nakshatra-Reihe. Es finden sich aber vereinzelt auch widersprechende Angaben, die jedoch mit der von uns für die älteste Zeit angenommenen Lage der Koluren stimmen. So die Bemerkung des Kaushîtaki Br. V, 1, »dass die *uttare phalgû* den Anfang *(mukham)*, die *pûrve phalgû* dagegen den Schwanz *(puccham)* des Jahres bilden,«[1] und die des Taitt. Br. 1, 1, 2, 8, nach der »ebenfalls die *pûrve phálgunî* als die letzte Nacht, *jaghanyấ rätriḥ*, die *úttare phálgunî* dagegen als die erste Nacht des Jahres bezeichnet werden« (Weber II, 329). Danach können wir also noch bestimmter sagen, dass in der ältesten Zeit, aus der wir hier eine Reminiscenz, kein gleichzeitiges Zeugnis haben, die Kolur durch Uttara Phalgunî ging.

Wir haben bisher nur von dem *varshâ*-Jahr gehandelt. Es ist aber wahrscheinlich, dass schon damals, wie in dem Indien und Europa des Mittelalters, verschiedene Jahresanfänge in Geltung waren. So würde das Gegenstück zu dem mit dem Sommersolstiz beginnenden *varshâ*-Jahre ein mit dem Wintersolstiz, genau sechs Monate früher beginnendes, *himâ*-Jahr sein, dessen erster Monat also Phâlguna war. Erwiesen wird dasselbe durch Taitt. S. 7, 4, 8, 1. 2: *múkham vấ etát saṃvatsarásya yát phalgunîpûrṇamâsáh,* und Pancaviṃça Br. 5, 9, 9: *mukham vâ etat saṃvatsarasya yat phâlgunaḥ* (Weber II, 329).

Es liegt nahe, für dieselbe Zeit ein *çarad*-Jahr zu vermuten, da ja im Ṛig-Veda das Jahr öfters einfach mit *çarad* (neben *himâ*) bezeichnet wird und in historischer Zeit das Kârttikâdi-Jahr im nördlichen Indien das üblichste ist. Ein solches *çarad*-Jahr musste mit dem Herbstäquinox bezw. dem diesem zunächst liegenden Vollmond beginnen. Nun fiel zu derjenigen Zeit, in welcher das Sommersolstiz in Uttara Phalgunî und das Wintersolstiz in Pûrva Bhadrapadâ lag, das Herbstäquinox in Mûla und das Frühlingsäquinox in Mṛigaçiras. Bei dieser Zeitrechnung war Mûla also das erste Nakshatra und darauf scheint auch schon sein Name *mûla* d. h. »Wurzel, Anfang« zu deuten, ebenso wie sein älterer Name *vicṛitau* »die Trennenden« auf den Anfangspunkt als den Einschnitt in der Reihe hinzuweisen scheint. Das vorausgehende, also damals das letzte, Nakshatra ist Jyeshṭhâ. Die Bedeutung dieses Namens »die Älteste« entspricht seiner von uns angenommenen Stellung, und sein älterer Name Jyeshṭhaghnî,[2] Taitt. Br. 1, 5, 2, 8, scheint den Stern, Antares, zu bezeichnen als den, der das alte Jahr tötet, d. h. schliesst.[3] — Deutlicher

[1] Dasselbe Brâhmaṇa XIX, 3 setzt das Wintersolstiz auf den Neumond in Mâgha, verlegt also das Sommersolstiz in Maghâ, was der Kṛittikâ-Reihe entspricht.

[2] Die Schreibung des Ath. V. 6, 110, 2: Jyaishṭhaghnî scheint auf irrtümlicher Tradition oder gesuchtem Anklang an den Monat Jyaishṭha zu beruhen.

[3] Der Taitt. S. 4, 4, 10, 2 für Jyeshṭhâ gebrauchte Name Rohiṇî, der sonst den Aldebaran bezeichnet, erklärt sich einfach daraus, dass beide Sterne, Aldebaran und Antares, rotes Licht haben, wie schon

aber noch spricht für unsere Vermutung der Name des ersten Monats des *çarad*-Jahres: *Âgrahâyaṇa* »zum Anfang des Jahres gehörig«. Denn so heisst der Monat Mârgaçira, dessen Vollmond in Mṛigaçiras steht. Da nun damals Mṛigaçiras das Frühlingsäquinox bezeichnete, so musste bei ihm der Herbstvollmond eintreten und also der erste Monat Mârgaçira sein.

Die drei besprochenen Jahre ergeben folgende Anfangsmonate für die Tertiale, *câturmâsyâni ṛitumukhâni:*

himâ-Jahr:	*çarad*-Jahr:	*varshâ*-Jahr:
I. Phâlguna (12)	I. Caitra (1)	I. Vaiçâkha (2)
II. Âshâḍha (4)	II. Çrâvaṇa (5)	II. Praushṭhapada (6)
III. Kârttika (8)	III. Mârgaçira (9)	III. Pausha (10)

Diese Verschiedenheit spiegelt sich nun in den einander widersprechenden vedischen Angaben über die *câturmâsya*-Feier (Weber 329 ff.) wieder, insofern durch sie alle drei obigen Reihen als neben einander bestehend belegt werden. Denn auf den ersten Blick erkennt man, dass diese Tertiale von den wirklichen Jahreszeiten gar nicht hergeleitet werden können, weil es platterdings unmöglich ist, dass innerhalb einer Periode, selbst wenn wir ihr 1000 Jahre und mehr geben, eine Jahreszeit in drei auf einander folgenden Monaten begonnen habe, wie thatsächlich für jedes Tertial-Opfer angegeben wird. Der hierin liegende Widersinn verschwindet aber, wenn wir annehmen, dass die in der Epoche des Ṛig-Veda geltende Zeitrechnung, die drei oben nachgewiesenen Jahre, in späterer Zeit für sacrale Zwecke beibehalten wurde, wie ja auch sonst praktisch veraltetes im Ritus weiterlebt. Unter dieser Voraussetzung löst sich also die scheinbare Verwirrung in tadellose Ordnung auf.

Die vorgetragenen Combinationen weisen, meines Erachtens, für die älteste Zeit, die des Ṛig-Veda, untrüglich auf eine Lage der Koluren, wie wir sie oben angegeben haben. Die spätere vedische Zeit hat eine Correction, bestehend in der Verlegung des Anfangspunktes aus Mṛigaçiras in Kṛittikâ, vorgenommen, und gerade dieser Umstand verleiht ihrer Bestimmung eine aktuelle Bedeutung: sie muss für die Zeit der Correction ungefähr richtig gewesen sein. Nun lag das Frühlingsäquinox in Kṛittikâ, und das Sommersolstiz in Maghâ, wie aus der folgenden auf Whitney, Sûrya-Siddhânta p. 211, beruhenden Nakshatra-Tafel zu ersehen ist, gegen 2500 v. Chr. Um einem Beobachtungsfehler jener primitiven Astronomen Rechnung zu tragen, mag die Unsicherheit dieses Datums fünf Jahrhunderte nach beiden Seiten betragen. Die Angabe des Jyotisha über die Lage der Koluren ist viel später: sie entspricht dem 14. oder 15. Jhd. v. Chr. und zeugt von einer abermaligen Feststellung derselben. Aber das fällt jetzt weniger ins Gewicht, die Hauptsache ist, dass die eigentlichen vedischen Texte eine offenbar zu ihrer Zeit richtige, daher im Jyotisha erst corrigierte, Festsetzung der Koluren enthalten, die uns wenigstens an die Schwelle des dritten vorchristlichen Jahrtausends zurückführt. Und bedeutend älter ist die für den Ṛig-Veda erschlossene Lage der Koluren, die, wie unsere Tafel zeigt, gegen 4500 v. Chr. der Wirklichkeit entsprach. In diese Zeit können wir allerdings kaum den Ṛig-Veda ansetzen, aber wohl die Anfänge der Kulturperiode, als deren

Ptolemäus aufgefallen ist. Und ich glaube, aus dem Vorkommen zweier Rohiṇîs, der schönsten Sterne unter den Nakshatras, die obendrein noch den Schluss der beiden Hälften des Mondlaufes markierten, erklärt sich die bekannte Mythe, dass Soma, der Mond, nur bei ihr gewohnt habe.

reifes, vielleicht sogar spätes Erzeugnis die Lieder des Ṛig-Veda auf uns gekommen sind. Diese Kulturperiode hat sich also etwa von 4500 bis 2500 v. Chr. erstreckt, und wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir die uns erhaltene Sammlung von Hymnen der zweiten Hälfte dieser Periode zuschreiben.

Wir haben bisher nur von einer Folge der Präcession gehandelt, der Änderung der Koluren. Eine andere Folge ist, dass mit der allmählichen Veränderung des himmlischen Äquators auch sein Nord- (und Süd-) Pol sich fortbewegt und zwar in ca. 26000 Jahren einen Kreis von 23½ Graden Radius um den festen Pol der Ekliptik beschreibt. Dadurch rückt langsam ein Stern nach dem andern dem Nordpol näher und wird Nord- oder Polarstern. Diese beiden, jetzt synonymen Benennungen wollen wir so unterscheiden, dass wir mit Nordstern den jeweilig dem Pol am nächsten stehenden helleren Stern bezeichnen, mit Polarstern aber nur einen solchen, dessen Entfernung vom Pol so gering ist, dass er für alle praktischen Zwecke als stillstehend *(dhruva)* betrachtet werden kann. In der folgenden Tafel[1] sind die Nordsterne von 5000 v. Chr. bis 2000 n. Chr. verzeichnet; bei jedem Stern ist seine Grösse angegeben, seine kleinste Entfernung vom Nordpol und die Zeit derselben.

ι Draconis	3.0 Grösse	4° 38′ Poldistanz	4700 v. Chr.
α »	3.3 »	0 6 »	2780 » »
κ »	3.3 »	4 44 »	1290 » »
β Ursae minoris	2.0 »	6 28 »	1060 » »
α Ursae minoris	2.0 »	0 28 »	2100 n. Chr.

Man ersieht aus den angegebenen Poldistanzen, dass nur zwei Sterne, nämlich α Draconis und α Ursae minoris (unser Polarstern) den Namen Polarstern verdienten, da die übrigen zur Zeit ihrer kleinsten Entfernung vom Pol einen Ausschlag von 9 Grad und mehr hatten, wodurch sie sich jedem Beobachter, besonders bei niedriger Polhöhe, sofort als bewegliche zu erkennen geben mussten.

Mit diesen Thatsachen stimmt überein, dass bei den Alten die Bezeichnung Polarstern nicht volkstümlich war und die Schiffer sich nicht nach einem bestimmten Stern richteten, sondern die Griechen nach dem grossen, und die Phönicier nach dem kleinen Bär;[2] ferner, dass die indischen Astronomen keinen Polarstern nennen, und endlich, dass europäische Schriftsteller im Mittelalter wohl den Nordstern erwähnen, ihn aber noch nicht als Polarstern bezeichnen, da damals unser Polarstern noch ungefähr 5 Grade vom Pol entfernt stand.

Wenn nun im indischen Hochzeitsritual der Polarstern (und zwar als unbeweglicher *dhruva* bezeichnet) Verwendung findet, so muss der Gebrauch, obgleich er erst in den Gṛihya Sûtra registriert wird, in eine sehr alte Zeit zurückreichen, in der es einen wirklichen Polarstern gab. Nach unseren obigen Bemerkungen kann es nur α Draconis gewesen sein. Dieser Stern stand über fünf Jahrhunderte dem Pole näher, als jetzt unser Polarstern; er war daher lange genug Polarstern in des Wortes engerer Bedeutung, um von den Indern als solcher erkannt zu werden und fest mit ihren

[1] Diese Tafel hatte mein College Küstner, Professor der Astronomie, die Güte für mich zu berechnen. In ihr ist auf die Eigenbewegung der betreffenden Sterne Rücksicht genommen.

[2] Aratus, Phaen. 37-39 und Eratosthenes, Katasterismi erwähnen allerdings einen Stern unterhalb des Vierecks des kleinen Bären (wahrscheinlich a, nicht α) als Polos, um den sich das Himmelsgewölbe drehe. Doch scheint er in der übrigen Litteratur nicht beachtet zu werden.

Anschauungen und Gebräuchen zu verwachsen. Zudem war seine Lage derart, dass sie zu seiner Erkennung als ruhender Pol, um den die übrigen Sterne sich im Kreise drehten, führen musste und seine Auffindung erleichterte. Er steht nämlich gleichweit von den Ecken eines etwas unregelmässigen Vierecks entfernt, das gebildet wird von ι und κ Draconis, β Ursae minoris (nach dem Pet. Wb. uttânapâda genannt) und ζ Ursae maioris (bei welchem Stern Alcor-Arundhatî steht, der ebenfalls der Braut gezeigt wurde).

Müssen wir also α Draconis als den *dhruva* der vedischen Periode betrachten, so ergiebt sich aus obiger Tabelle, dass dies einige Jahrhunderte vor und nach 2800 v. Chr. zutraf. Diese Zeit fällt nahezu mit derjenigen zusammen, welche wir oben aus dem Stand der Koluren für die Brâhmaṇa-Periode, vielleicht für deren Anfang, erschlossen haben. So stimmen beide auf verschiedenen Wegen gefundenen Resultate überein und bestätigen gegenseitig ihre Richtigkeit auf das erwünschteste.

Manche werden zu diesen Resultaten wohl den Kopf schütteln, weil dieselben zu sehr der jetzt ziemlich allgemein verbreiteten Ansicht widersprechen. Aber worauf beruht die gemeine Ansicht? Doch wohl hauptsächlich auf der Zerlegung der vedischen Zeit in mehrere einander ablösende Litteraturperioden und der ziemlich willkürlichen Schätzung ihrer Dauer. M. Müller nimmt für die letzten drei seiner vier strata vedischer Litteratur, um ja nicht zu hoch zu greifen, einen Minimalsatz von 200 Jahren an. Aber es ist leicht einzusehen, dass dieser Satz weit unter dem Minimum des möglichen Zeitraums bleibt, während dem in Indien eine Litteraturgattung sich entwickeln, vervollkommnen, ausleben und überleben konnte, um dann einer neuen Richtung schliesslich Platz zu machen. Denn ein Brâhmaṇa beispielsweise konnte doch nur so, dass es von einem sich allmählich erweiternden Kreise von Brahmanen auswendig gelernt wurde, Verbreitung finden, was bei der Grösse des Landes gewiss lange Zeit in Anspruch nahm. Jeder, der ein solches Werk kannte, wurde sozusagen ein Exemplar desselben, und zwar, um im Bilde zu bleiben, ein beschriebenes, in das kein neueres Werk nachgetragen werden konnte. Und nun mussten doch mehrere solcher Werke eins das andere verdrängen, ehe die betreffende Litteraturgattung sich ganz ausgelebt hatte. Ich behaupte, dass für einen solchen, wegen der besonderen Verhältnisse im alten Indien äusserst langsamen, Prozess eher ein Jahrtausend als Minimum angesetzt werden darf, besonders wenn man berücksichtigt, dass in der historischen Zeit die Litteraturart der klassischen Periode sich über ein Jahrtausend fast unverändert erhält.

Doch ich will diese allgemeine Erörterung nicht weiterspinnen, um nicht die Grenze des mir zugemessenen Raumes zu sehr zu überschreiten.

Schlussbemerkung. Die vorstehend mitgeteilten Untersuchungen hatte ich abgeschlossen und bereits andern davon mündlich Mitteilung gemacht, ehe ich von Herrn Bal Gangadhar Tilaks zu demselben Resultate führender Arbeit Kenntnis erhielt, und sie sind in der jetzigen Form niedergeschrieben worden, ehe mir dessen Summary of the principal facts and arguments in »The Orion« zu Gesicht kam. Indem ich also ausdrücklich Herrn Tilaks Priorität für die Veröffentlichung anerkenne, glaube ich doch meine Untersuchungen mitteilen zu sollen, da trotz der Übereinstimmung im Hauptresultate wir im einzelnen doch jeder verschiedene Wege gegangen sind.

Hermann Jacobi.

Länge der Leitsterne der Nakshatra zu verschiedenen Epochen.

Nr.	Name	560 n. Chr.	0 v. Chr.	1000 v. Chr.	2000 v. Chr.	3000 v. Chr.	4000 v. Chr.	Sternname
27	Açvinî	13°93	6°70	353°83	341°04	328°31	315°64	β Arietis
28	Bharaṇî	26.90	19.67	6.80	354.01	341.28	327.61	α Muscae
1	Kṛittikâ	39.97	32.74	19.87	7.08	354.35	341.68	η Tauri
2	Rohiṇî	49.75	42.52	29.65	16.86	4.13	350.46	Aldebaran
3	Mṛigaçiras	63.67	56.44	43.57	30.78	18.05	5.38	λ Orionis
4	Ârdrâ	68.71	61.48	48.61	35.82	22.09	9.42	Beteigeuze
5	Punarvasu	93.23	86.00	73.13	60.34	47.61	34.94	Pollux
6	Pushya	108.70	101.47	88.60	75.81	63.08	50.41	δ Cancri
7	Âçleshâ	112.33	105.10	92.23	79.44	66.71	54.04	ε Hydrae
8	Maghâ	129.81	122.58	109.71	96.92	84.19	71.52	Regulus
9	P. Phalgunî	141.25	134.02	121.15	108.36	95.63	82.96	δ Leonis
10	U. Phalgunî	151.61	144.38	131.51	118.72	105.99	93.32	β Leonis
11	Hasta	173.45	166.22	153.35	140.56	127.83	115.16	δ Corvi
12	Citrâ	183.81	176.58	163.71	150.92	137.19	125.52	Spica
13	Svâtî	184.20	176.97	164.10	151.31	138.58	125.91	Arcturus
14	Viçâkhâ	211.00	203.77	190.90	178.11	165.38	152.71	ι Librae
15	Anurâdhâ	222.57	215.34	202.47	189.68	176.95	164.28	δ Scorpionis
16	Jyeshṭhâ	229.73	222.50	209.63	196.84	183.11	171.44	Antares
17	Mûla	244.55	237.32	224.45	211.66	198.93	186.26	λ Scorpionis
18	P. Ashâḍhâ	254.53	247.30	234.43	221.64	208.91	196.24	δ Sagittarii
19	U. Ashâḍhâ	262.35	255.12	242.25	229.46	216.73	203.06	σ Sagittarii
20	Abhijit	265.25	258.02	245.15	232.36	219.63	206.96	Vega
21	Çravaṇa	281.68	274.45	261.58	248.79	236.06	223.39	Atair
22	Çravishṭhâ	296.31	289.08	276.21	263.42	250.69	238.02	β Delphini
23	Çatabhishaj	321.55	314.32	301.45	288.66	275.93	263.26	λ Aquarii
24	P. Bhadrapadâ	333.45	326.22	313.35	300.56	287.83	275.16	α Pegasi
25	U. Bhadrapadâ	349.13	341.90	329.03	316.24	303.51	290.84	α Andromedae
26	Revatî	359.83	352.60	339.73	326.93	314.21	301.54	ζ Piscium

Hilfstafeln.

I.

Grade	Jahre	Grade	Jahre
1°	= 78	7°	= 547
2	= 156	8	= 625
3	= 234	9	= 703
4	= 312	10	= 781
5	= 390	11	= 859
6	= 469	12	= 937

II.

Jahre	Grade	Jahre	Grade
100	= 1°28	600	= 7°68
200	= 2.56	700	= 8.96
300	= 3.84	800	= 10.24
400	= 5.12	900	= 11.52
500	= 6.40	1000	= 12.80

Note. Dieser Tafel liegt die von Whitney, Sûrya-Siddhânta, für 560 n. Chr. gegebene zu Grunde. Die Präcession habe ich nach Bessel berechnet. Die Hilfstafeln dienen zur ungefähren Bestimmung I. der Länge für Zwischenzeiten und II. der Zeit für Längen, die zwischen den aufgeführten Tafelwerten liegen.

Der vedische Kalender und das Alter des Veda.

Von

Hermann Jacobi.

Professor Oldenberg hat oben Bd. XLVIII, S. 629 ff. die von mir im „Festgruss an Rudolf von Roth“ S. 68 ff. und in den Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Classe, 1894, S. 106 ff. dargelegten Gründe für ein sehr hohes Alter der indischen Cultur vom entgegengesetzten Standpunkt aus eingehend besprochen und die in der letzten Generation zu allgemeiner Annahme gelangte Ansicht als richtig zu erweisen gesucht. Ich hatte aus verschiedenen vedischen Angaben geschlossen, dass in der ältesten Zeit das indische Jahr mit Bhādrapada, Mārgaśira oder Phālguna begann, und dass erst im Laufe der Brāhmaṇa-Periode eine jüngere Jahreseintheilung eintrat, nach welcher der Anfang des Jahres auf Śrāvaṇa, Kārttika oder Māgha fiel. Diese in beiden Perioden um ein viertel oder halbes Jahr auseinanderliegenden Jahresanfänge bezog ich auf drei der 4 ausgezeichneten Punkte des Sonnenlaufes, die Solstitien und Aequinoktien, und berechnete daraus für die beiden Perioden als ungefähre Anfangstermine 4500 und 2500 v. Chr. Oldenbergs Polemik richtet sich zunächst gegen die Grundlage meiner ganzen Beweisführung. Er leugnet, dass die alten Inder eine Kenntniss vom Laufe der Sonne unter den Sternen, also mit Bezug auf die Nakṣatra, besessen hätten. Die Nakṣatra hätten nur dazu gedient, den Lauf des Mondes festzulegen. „Ich weiss mich in der That keiner Stelle aus der älteren Litteratur zu erinnern — in jüngeren Texten wie der Maitr. Upaniṣad, dem Nidānasūtra (bei Weber, Nax. II, 285) und dem Jyotiṣa verhält sich dies begreiflicherweise anders — wo von der Stellung der Sonne bei dem einen oder andern Nakṣatra die Rede wäre; immer handelt es sich nur um den Mond“ (S. 630). Daraus folgert er, dass, wenn die alten Inder die Reihe der Nakṣatra mit Kṛttikās begannen, sie dies nicht deshalb gethan hätten, weil sie das Aequinox in Kṛttikās verlegten. Denn die Nakṣatra dienten ja nur zur Ortsbestimmung des Mondes, nicht der Sonne. Nun räumt er aber selbst gleich darauf ein, dass man in der alten Zeit „den Solstitien, den Anfangspunkten des nördlichen und des südlichen Sonnenlaufs, die lebhafteste Aufmerksamkeit widmete“ (S. 631). Damit ist also zugegeben, dass

die alten Inder den Gang der Sonne unter den Nakṣatra kannten. Um nun der natürlichen Folgerung zu entgehen, dass sie zu dieser Kenntniss durch Beobachtung der Sonne gekommen seien, erdenkt sich Oldenberg folgende Ausflucht: „der Kreis der Nakṣatra hat einen nördlichsten und einen südlichsten Punkt: wer jenen Kreis in Verbindung mit dem Sonnenlauf betrachtet, wird die beiden Punkte als die der Solstitien erkennen; aber auch ganz ohne jene Beziehung konnten dieselben einfach vermöge ihrer Lage nach Norden resp. Süden bei den auf die Himmelsgegenden bekanntlich immer sehr aufmerksamen Indern Beachtung finden". Hierbei ist zunächst die zu Grunde gelegte Vorstellung unrichtig, dass die Nakṣatra einen Kreis bildeten. Sie stehen nämlich nicht einmal annähernd in einer in sich abgeschlossenen, zusammenhängenden Linie, sondern theils südlich, theils nördlich von der idealen Linie des Sonnenlaufes in mitunter sehr beträchtlichen Abständen. Ihre Kette ist an mehreren Stellen zerrissen: zwischen Ārdrā und Punarvasu, Phalgunī und Hastā, Citrā und Svāti, Aṣāḍhā und Abhijit oder Śravaṇā, Śraviṣṭhā und Śatabhiṣaj klaffen Lücken von 30, 40, ja 50 Graden [1]). Kein Betrachter des Himmels wird aus so zerstreuten Sterngruppen einen Kreis bilden können. Wir können also bei einem nicht bestehenden Kreise auch nicht von dessen nördlichsten oder südlichsten Punkte sprechen. Dagegen könnte das nördlichste und südlichste Nakṣatra jene Beachtung bei den Indern gefunden haben, die nach Oldenberg einen Ersatz für die Kenntniss der wirklichen Solstitien geboten hätte. Aber die nördlichsten Nakṣatra sind Abhijit resp. Svāti, die südlichsten Mūla oder Aṣāḍhā. Man sieht, dass es ganz andere Nakṣatra sind als diejenigen, welche in der Brāhmaṇazeit die Solstitien bezeichneten. Wie man sich auch wenden mag, man wird nicht daran vorbei kommen können einzuräumen, dass die Inder ihre Kenntniss der Solstitien durch thatsächliche Beobachtung des Ganges der Sonne unter den Gestirnen gewonnen haben. Um so weniger werden wir dies bezweifeln dürfen, als aus Taitt. Br. I, 5, 2, 1 [2]) hervorgeht, dass selbst die vedischen Theologen die Stellung der Sonne zu einem Nakṣatra zu beobachten pflegten. Allerdings hat Oldenberg Recht, wenn er Tilaks Deutung zurückweist, als ob es sich in jener Stelle um den heliakischen Aufgang irgend eines Nakṣatra, d. h. sein erstes Sichtbarwerden kurz vor Sonnenaufgang, handele.

1) Wer keine Anschauung davon hat, wie gross ein Grad am Himmel ist, mag daran erinnert werden, dass der Vollmond etwa einen halben Grad einnimmt. Ein Stück von beiläufig 10 Graden bedeckt die Breite der Hand, wenn man bei ausgestrecktem Arm sie nach dem Auge zurückbiegt, so dass man ihre Rückseite sieht. Das ist zwar recht ungenau, aber genügt, um eine ungefähre Anschauung zu geben.

2) yat puṇyam nakṣatram tad vaṣaṭ kurvīto 'pavyuṣam. yadā vai sūrya udeti atha nakṣatram nai 'ti. yāvati tatra sūryo gacchet yatra jaghanyam paśyet, tāvat kurvīta yatkārī syāt. puṇyāha eva kurute.

Wenn ich die Stelle richtig verstehe, so handelt es sich um ein viel schwierigeres Problem als jene einfache Beobachtung des heliakischen Aufganges, nämlich darum, annähernd die Zeit zu bestimmen, während welcher ein gegebenes Nakṣatra noch nach Sonnenaufgang, wenn auch unsichtbar, am Himmel steht, ehe es untergeht. Das scheint man so gefunden zu haben, dass man den Abstand des Nakṣatra von der Sonne kurz vor deren Aufgange abschätzte und wartete, bis die Sonne einen gleichen Abstand vom westlichen Horizont erreicht hatte, oder, was auf dasselbe hinausläuft, dass man den Abstand des Nakṣatra vom westlichen Horizont abschätzte und wartet bis sich die Sonne um ein gleiches Stück über den östlichen Horizont erhoben hatte. Innerhalb dieser Zeit musste die vorgeschriebene Ceremonie vor sich gegangen sein. Man wird zugeben müssen, dass, wo dergleichen Beobachtungen und Ueberlegungen zu den täglichen Obliegenheiten der Brahmanen gehört haben, sie die Stellung der Sonne unter den Nakṣatra aus den helakisch auf- oder untergehenden Sternen leicht erschliessen konnten, zumal sie, wie wir aus obigen Erörterungen sahen, in der That die Stellung der Sonne zu den Nakṣatra wenigstens in den Solstitien und, wie wir gleich sehen werden, auch in den Aequinoktien kannten. Die Beobachtung der Frühaufgänge der Gestirne wird sonst von den meisten alten Völkern berichtet, ja die Araber haben sogar ihre Nakṣatra später nur zu diesem Zwecke benutzt; es wäre also wunderbar, wenn nicht auch die Inder auf dasselbe Verfahren verfallen wären, das in einfachster Weise die Zeit des Jahres, wie sie der Landmann wissen musste, kennen lehrte.

Die Kenntniss der Solstitien wird den alten Indern nicht abgestritten; aus ihr musste die der Aequinoctien als der zwischen den zwei Solstitien in der Mitte liegende Punkte sich eigentlich von selbst ergeben. Wir sind aber auf solche a priori-Schlüsse nicht angewiesen. Denn im Taitt. Br. I, 5, 2, 6 f. werden die Nakṣatra in devanakṣatra (Kṛttikās bis Viśākhe) und yamanakṣatra (Anurādhās bis Bharaṇī) eingetheilt. Die Götter haben ihren Sitz im Norden, die Dämonen und Yama im Süden; so sind mit den Nakṣatra der Götter die der nördlichen Hälfte, mit den Nakṣatra des Yama die der südlichen gemeint. Die Kṛttikās liegen auf der Grenze zwischen dem nördlichen und südlichen Bogen; sie stehen also im Frühlingsäquinox. Oldenberg sieht das Alles sehr wohl; er sagt selbst: „wenn also das Taittirīya Brāhmaṇa die Kṛttikās an die Spitze der Göttergestirne stellt, scheint das allerdings im Resultat in gewisser Weise auf dasselbe herauszukommen, wie wenn man sie als Zeichen der Frühlingsnachtgleiche auffasste. Es fragt sich nur, ob in dem allen nicht vielmehr ein ziemlich moderner Einfall zu erkennen ist, als eine uralte Theorie, welche der Anordnung der Nakṣatrareihe zu Grunde gelegen hatte". S. 631: Es mag ein „ziemlich moderner Einfall" gewesen sein, die nördliche Hälfte der Nakṣatrareihe den Göttern, die südliche dem Yama zuzuschreiben, und so

das devayāna und pitṛyāna am Himmel zu lokalisiren. Aber um dies thun zu können, musste man vorher erkannt haben, dass es eine nördliche und südliche Hälfte gab, und welche Nakṣatra beiden Hälften angehörten. Man musste, mit andern Worten, wissen, dass das Aequinox in Kṛttikās lag, und weil man es wusste, desshalb begann man die Nakṣatrareihe mit Kṛttikās.

Es wird hier am Orte sein, einige allgemeine Betrachtungen darüber anzustellen, unter welchen Bedingungen die ersten Grundlinien des ältesten Kalenders aufgefunden sein werden. So lange alle und jede theoretische Kenntniss fehlte, musste man (wie M. Barth[1]) richtig hervorhebt), um die Zeit zu erkennen, aufs eifrigste das Zifferblatt der Weltuhr, den Himmel selbst betrachten. Diejenigen, welche wegen ihrer Beschäftigung ein lebhaftes Interesse daran hatten, genau den jeweiligen Zeitpunkt des Jahres zu kennen, die Landleute, werden zuerst eine gewisse Summe von Beobachtungen der Vorgänge am Himmel gesammelt haben, aus denen sie die praktischen Regeln für ihre Zwecke ableiteten. Diese Bauernregeln sind das Fundament des ältesten Kalenders geworden. Nicht aber dürfen wir als dessen Erfinder die vedischen Theologen ansehen, deren Sinn ja auf Anderes, Höheres gerichtet war. Zwar haben sie in ihrer Symbolik und Mystik viel mit der Vorstellung des Jahres operirt; aber für die wirkliche Zeit hatten sie wenig Interesse. Es genügte ihnen zu wissen, dass das Jahr 12 Monate zu je 30 Tagen, also im Ganzen 360 Tage hatte. Fügen wir gleich hinzu, dass wahrscheinlich von ihnen die Bezeichnung der Monate als Madhu, Mādhava etc. herrührte. Diese allgemeine Begriffe reichten hin, um das Opfer zu ordnen, auch um einige Jahre vorwärts und rückwärts sehen zu können. Aber hätte man mit einem solchen Kalender arbeiten wollen, so würde man schon nach fünf Jahren einen ganzen Monat haben einschieben müssen; nach zehn Lustren aber wäre man nun umgekehrt der richtigen Zeit um mehr als einen ganzen Monat vorausgeeilt, der dann ausgeschaltet werden musste. Auf solche oder ähnliche Weise hätte man sich durch Aufstellung von Cyklen allmählich einem richtigen Kalender nähern können, und offenbar liegen die Bestrebungen der Brahmanen in dieser Richtung. Aber die thatsächliche Entwickelung des Kalenderwesens ging andere Wege. Die Benennung der Monate nach dem Nakṣatra, in dem der Mond voll wurde, zeigt, dass man die Zeit am Himmel ablas und unbekümmert um gelehrte Schaltmethoden das Jahr nach der Beobachtung richtig stellte. So lästig, ja unmöglich ein solches Verfahren in unserem Kulturzustande sein würde, so angemessen ist es in primitivern Verhältnissen. Denn wenn der Ackerbauer die Zeit des Jahres, z. B. für Bestellung der Felder oder andere Verrichtungen, wissen muss, liegt es ihm offenbar viel näher und ist zudem viel bequemer, sich darüber

1) Siehe seine Besprechung meines ersten Artikels im Journal Asiatique 1894.

einfach durch Beobachtung ihm bekannter Himmelserscheinungen zu vergewissern, als über jeden verflossenen Tag genau Buch zu führen und dann immer nachzurechnen, ob der erwartete Termin endlich eingetreten ist. Trotz den vielfachen zum Theil sehr achtenswerthen Bemühungen[1]) der Brahmanen und ihren zeitweiligen Erfolgen, den Kalender auf Cyklen zu basiren, ist derselbe doch bis heute seinem ursprünglichen Charakter treu geblieben: die Zeit nach den Vorgängen am Himmel festzusetzen. Der auf die griechische Astronomie basirte moderne Kalender unterscheidet sich von dem der vorhergehenden Zeit nur dadurch, dass man nunmehr genau voraus berechnen zu können vermeinte, was man früher durch wirkliche Beobachtung finden musste. Ein so unsinniges Streben nach astronomischer Präcision, wie es im neuern indischen Kalender waltet, wäre schier unbegreiflich, wenn es nicht den Gewohnheiten und Bedürfnissen entsprochen hätte, die vor der Einführung der griechischen Astronomie herrschten. Da also nach dem Vorausgehenden Ursprung und Weiterbildung des indischen Kalenders anderswo als in den Kreisen vedischer Theologen zu suchen ist, so frage ich nicht mit Oldenberg bei der Deutung kalendarischen Details darnach, ob etwas in „die vedische Vorstellungswelt“ hineinpasst, sondern nur, ob ein aufmerksamer Betrachter des Himmels darauf verfallen konnte. So verschlägt es also auch nichts, ob die Aequinoktien oft oder selten im Veda zu mystischen Speculationen herhalten mussten; es genügt, dass die Bekanntschaft mit denselben in einer frühen Zeit und die Lage des Frühlingsäquinox in Kṛttikās nachgewiesen ist. Letztere traf bekanntlich zu gegen 2400 v. Chr.

Hätte ich nichts weiteres behauptet als dieses und daraus das Alter des Veda festgestellt, so wäre Whitney's Vorwurf berechtigt, dass ich 'wanting in due candor' wäre, indem ich nämlich verschwiegen hätte, dass er und Andere die Entlehnung der Nakṣatra seitens der Inder seit lange behauptet haben. Aber ich suchte ja in meiner Abhandlung nachzuweisen, dass ursprünglich die Nakṣatra-Reihe einen andern Anfang gehabt hätte, und dass er erst in Indien selbst auf die Kṛttikās verlegt worden sei. Die Zeit der Verlegung des Anfangs der Reihe wird doch nicht durch die Frage berührt, ob die Reihe selbst fremden oder einheimischen Ursprungs ist. Die Verlegung selbst ist dann erwiesen, wenn zugegeben wird, dass die ältesten Nachrichten auf eine in weit frühere Zeit zurück-

1) Ich denke an das Jyotiṣam. Wenn man erwägt, wie gering die theoretischen Kenntnisse zu dessen Entstehungszeit noch sein mussten, wird man den trotzdem gefundenen Resultaten seine Anerkennung nicht versagen können. Whitney spricht in den Proceedings of the Am. Or. Soc., March 1894, LXXXV 111 von dem Jyotiṣa in verächtlichem Tone als 'mostly filled with unintelligible rubbish'. So kann ein Astronom vom jetzigen Standpunkt der Wissenschaft aus urtheilen, aber von einem Philologen sollte man einen andern Massstab der Beurtheilung erwarten.

reichende Lage der Coluren hinweist. Wir müssen also jetzt untersuchen, ob meine und Tilaks Argumente für die ursprüngliche Lage der Coluren durch Oldenbergs Einwände entkräftet werden.

Mit dem Anfange der Nakṣatra-Reihe in Kṛttikās wird der Anfang des Jahres mit dem Monate Kārttika aufs innigste zusammenhängen. Da Kṛttikā das Frühlingsäquinox bezeichnete, so beginnt das Kārttikādi-Jahr mit dem Herbstäquinox. Nun haben wir aber Andeutungen von einem Mārgaśirādi Jahr, das in historischer Zeit auch noch in einzelnen Gegenden factisch gebraucht wurde. Denn Mārgaśira heisst mit einem alten Namen Āgrahāyaṇa, was Erstling des Jahres bedeutet. Dieser Monat muss also einstens lange Zeit hindurch und in ziemlich allgemeiner Verbreitung als erster Monat des Jahres gegolten haben, weil sich sonst die Festsetzung seines Namens nicht verstehen liesse. Jener Jahresanfang ist aber bis auf wenige Reste in späterer Zeit aufgegeben worden, und an seiner Stelle finden wir Kārttika in allgemeinem Gebrauch. Da nun Kārttika dem Mārgaśira unmittelbar vorausgeht, so liegt es nahe, in dem Kārttikādi-Jahr eine Correction des älteren Mārgaśirādi-Jahr zu sehen; und da, wie oben ausgeführt, das Herbstäquinox offenbar in der Periode der Kṛttikā-Reihe in Kārttika fiel, wesshalb dieser Monat in den Anfang des Jahres gestellt wurde, so ist die Vermuthung nicht zu gewagt, dass derselbe Grund in früherer Zeit dem Mārgaśira zu dieser Stellung verholfen haben, mit anderen Worten, dass das Mārgaśirādi-Jahr in die Zeit zurückreicht, in der das Herbstäquinox in Mṛgaśiras fiel. Oldenberg sagt: „ich prätendire selbstverständlich nicht zu wissen, woher der hier allem Anschein nach sich zeigende Jahresanfang in Mārgaśira stammt [1])". Ich beanspruche für meine Erklärung auch nicht Gewissheit, sondern gebe sie als eine Vermuthung, die nicht mehr aber auch nicht weniger Wahrscheinlichkeit hat als z. B. jene jetzt beinahe zu dogmatischer Geltung gelangte Vermuthung von dem fremden Ursprunge der indischen Nakṣatra. Wäre meine Vermuthung nicht durch andere Gründe gestützt, so würde allein darauf hin meine Behauptung von dem höheren Alter des Veda sehr gewagt sein; sie würde aber genügen, um mich äusserst misstrauisch gegen die Behauptung von dem geringen Alter des Veda zu machen.

Ein weiteres Argument für meine Theorie entnahm ich dem Anfange des vedischen Schuljahres, der theils ausdrücklich, theils thatsächlich in den Anfang der Regenzeit verlegt wird. Nur die

1) S. 632, Anm. 3. Wenn Oldenberg ebenda sagt: „die Texte, welche die Āgrahāyaṇā-Feier beschreiben, markiren dieselbe als eine winterliche, vermuthlich dem Eingang des Winters angehörige", so könnte darin der Schein eines Beweises gegen die Ansetzung des Mārgaśira als Aequinoktial-Monat liegen. Es ist daher nicht überflüssig zu bemerken, dass in der Zeit, der jene Texte angehören, d. h. während der Geltung der Kṛttikā-Reihe, in der That Mārgaśira in den Anfang des Winters fiel.

Sāmavedisten machen eine Ausnahme, insofern sie im Prauṣṭhapada, einen Monat später als die übrigen, das Schuljahr beginnen. Mein Gedankengang war nun der, dass die Regenzeit als die angemessenste Zeit für das Studium galt sowohl bei den Vedastudenten als auch den heterodoxen Mönchen der Jaina und Buddhisten; dass man dies in früherer wie in späterer Zeit erkannte, und dass aus der frühesten Zeit der Termin in Prauṣṭhapada stamme, als in diesem Monat die Regenzeit begann. Oldenberg wendet dagegen ein: „dass wer die Bewahrung eines um mehrere Jahrtausende zurückliegenden Varṣa-Termins in den Sūtra und dem Rāmāyaṇa [und, füge ich noch hinzu, bei den Jainas] für möglich hält, damit doch thatsächlich die praktische Unabhängigkeit des Schulbeginns vom Beginn der Regenzeit zugiebt" (S. 637, Anm. 1). Das ist logisch vollständig einwandfrei; aber es ist anderseits doch ebenso erklärlich, dass, wenn irgend ein Termin aus bestimmten Gründen auf ein gewisses Datum verlegt und eine lange Reihe von Generationen hindurch immer an demselben Datum begangen wurde, dasselbe sanktionirt erscheint und mit jenem Termin verbunden bleibt, wenn auch die ursprünglichen Gründe der Zusammenlegung nicht mehr zutreffen. Geradeso wie man Kārttika auch jetzt noch als Jahresanfang festhält, obschon das Herbstäquinox schon in Āśvina-Bhādrapada fällt, ebenso kann man den Beginn des Schuljahres in Bhādrapada auch dann noch festgehalten haben, als er nicht mehr in den Anfang, sondern gegen das Ende der Regenzeit fiel. Auch diese Annahme ist nur wahrscheinlich, weil die nächstliegende. Mehr als viele Wahrscheinlichkeiten zu häufen, worin ja der Indicienbeweis besteht, wird bei einem Gegenstande wie dem vorliegenden nicht zu erreichen sein.

Während Oldenberg die beiden vorausgehenden Beweisstücke in je einer Anmerkung abfertigt, behandelt er das nun zu besprechende eingehender. Es handelt sich um die vedische Angabe, dass der Phālguna-Vollmond den Anfang des Jahres bilde. Damit combinirt Oldenberg die andere vedische Angabe, dass der Frühling die erste Jahreszeit sei. Allerdings, wenn man die üblichen sechs Jahreszeiten annimmt, von denen der Anfang der Regenzeit nach den für das ganze Gangesland geltenden meteorologischen Verhältnissen gegen Sommersonnenwende fällt, so würde der Anfang des Frühlings in eine Zeit fallen, die erst gegen 600 v. Chr. durch den Vollmond in Phālguna richtig bestimmt würde. Darum bezieht sich Oldenberg darauf, „dass die vedische Ueberlieferung neben der Jahreseintheilung in sechs *ṛtu* und ihr offenbar an Alterthümlichkeit vorangehend eine solche in fünf *ṛtu* kennt". Gehen wir auf diese Anregung ein, so würde die Dauer eines *ṛtu* 73 Tage betragen, von Vasanta und Grīṣma zusammen 146 Tage; der Anfang des Vasanta würde also, Oldenbergs Annahme zufolge, 146 Tage vor dem Beginn der Regenzeit fallen. Da man nun für das Gangesland im Durchschnitt den Beginn der Regenzeit auf die Sommersonnenwende, also ungefähr auf den 21. Juni (neuen Stiles) ansetzen

kann, so würde der Beginn des Vasanta auf den 26. Januar fallen. Wenn nun Oldenberg, der noch einige andere Voraussetzungen zugrunde legend den 1. bis 2. Februar herausgerechnet hat, sagt: „man wird nicht bestreiten, dass dies ein sehr annehmbares Datum für den nordindischen Frühlingsanfang ist“, so muss ich allerdings ihm widersprechen. Denn der von ihm, sowie der etwas frühere von mir berechnete Termin fällt noch in die kalte Jahreszeit, die nach Blanford, Climates, etc. S. 141 in den North-west Provinces „comes to an end in March when strong hot winds set in from the west with great persistence, lasting well into May“. Man kann auch aus den seinem Buche beigegebenen Climatic Tables sich leicht über die einschlägigen meteorologischen Verhältnisse orientiren. Die mittlere Temperatur während der in Frage kommenden Monate beträgt in Graden Fahrenheit für

Delhi	Nov. 68°,	Dec. 60°,	Jan. 59°,	Feb. 62°,	März 74°,	Apr. 84°.
Agra	„ 70°,	„ 62°,	„ 60°,	„ 65°,	„ 77°,	„ 88°.
Lucknow	„ 69°,	„ 61°,	„ 61°,	„ 66°,	„ 77°,	„ 87°.
Benares	„ 68°,	„ 61°,	„ 61°,	„ 66°,	„ 77°,	„ 87°.

Man ersieht hieraus, dass eine erhebliche Steigerung der Temperatur, um 10—12° F. gegen den Vormonat, erst im März eintritt. Die Mitteltemperatur des Februar ist nur um 3—5° F. höher als die des Januar, und tritt das schnellere Steigen derselben natürlich gegen Ende Februar ein. Ende Januar herrscht noch entschieden die kalte Jahreszeit; deshalb dürfen wir nicht den Anfang des Vasanta auf einen so frühen Termin legen. Damit fällt die ganze Hypothese von der Eintheilung des Jahres in fünf *ṛtu*.

Zu demselben Resultate scheint mir auch schon die Berücksichtigung der Cāturmāsya-Feier zu führen. Diese viermonatlichen Opfer gehören doch auch wohl zum ältesten Bestande der brahmanischen Opferpraxis und verbürgen uns dadurch für ein hohes Alterthum die Dreitheilung des Jahres [1]), die sich schlechterdings nicht mit der von Oldenberg bevorzugten Fünftheilung vereinigen lässt. Was die letztere angeht, so hat schon, meines Erachtens, Weber in Naxatra II, 352, Anm. 1 den wahren Sachverhalt angedeutet: „Die Brāhmaṇa haben in der Regel sechs Jahreszeiten, oder fünf (wobei entweder Thauzeit und Winter oder Regenzeit und Herbst zusammenfallen), oder drei, oder sieben (mit Einrechnung des Schaltmonats)“. Also, man zählte fünf *ṛtu*, wenn man zwei aufeinanderfolgende und einander im Charakter ähnliche *ṛtu* nicht von einander unterschied, ohne dass man dabei das Jahr

1) Doch da die Anfänge der drei viermonatlichen Perioden nicht in der ganzen vedischen Litteratur gleichmässig gegeben werden, so kann a priori keiner derselben beanspruchen, zum ältesten Bestande dieser Litteratur zu gehören; und wenn für eine Reihe von Anfängen der Cāturmāsyas sich die Epoche 600 v. Chr. ergeben sollte, so folgt daraus noch nicht, dass die ganze Brāhmaṇa-Periode in die buddhistische Zeit gerückt werde, zu welchem Schlusse Oldenberg S. 636, Anm. 3 mich drängen will.

in fünf gleiche Theile zerlegt hätte. So bleibt also meine ursprüngliche Behauptung aufrecht, dass Phālguna nicht deshalb der erste Monat des Jahres ist, weil mit ihm der Vasanta begonnen hätte.

Doch, wird man mir erwidern, was ist denn von der Angabe zu halten, dass der Vasanta die erste Jahreszeit sei und der Mund oder das Thor des Jahres genannt wird, wenn das Jahr nicht mit dem Vasanta begonnen haben soll? Ich glaube, wir dürfen beide Angaben, die, dass das Jahr mit Phālgunavollmond beginne, und die andere, dass der Frühling die erste Jahreszeit sei, nicht einander gleich setzen. Denn auch wir beginnen die Aufzählung der Jahreszeiten mit dem Frühling, obschon unser Jahresanfang kurz nach Beginn des astronomischen Winters fällt; und zwar thun wir dies, weil mit dem Frühling das neue Leben der Natur beginnt, nachdem es im Winter geruht hat. Darum beginnt für uns ein neues Jahr mit dem Frühling, gleichgültig von welchem Termin an wir das Kalenderjahr beginnen. Etwas ähnlich dürfen wir für Indien annehmen. Denn wenn auch der indische Winter für den Europäer die herrlichste Jahreszeit zu sein scheint, so betrachtet ihn der Eingeborene mit ganz andern Augen. Blanford, Climates etc. p. 42, macht folgende anschauliche Beschreibung von der Einwirkung des Winters auf die Eingebornen: „The thinly clad native, inured to heat, and living in a draughty hut, with perhaps a single meal the day of less stimulating food, is less enraptured with the delights of the cold weather, but he is not less conscious than his European brother of this its most characteristic feature, which he feels in the morning in benumbed limbs and torpid faculties, and which he endeavours to meet by swaithing his head and mouth in a fold of his body cloth, and cowering over the embers of his little fire, till the warmth of the ascending sun restores him for some hours to his state of normal activity“. Also auch für den Eingeborenen Indiens kehrt neues Leben zurück und beginnt das Jahr aufs Neue, wenn der Frühling die wärmere Jahreszeit wieder bringt. Und wie bei uns Neujahr und Frühjahr nicht zusammenfallen, ebensowenig brauchte dies in Indien der Fall gewesen zu sein. Also sehe ich auch keinen Grund, den Jahresanfang im Phālguna auf den Anfang des Frühjahrs zu legen, wenn, wie oben ausgeführt, andere Thatsachen einen solchen Versuch verbieten. Wir müssen uns also nach einem andern natürlichen Einschnitt des Jahres umsehen, der dessen Beginn im Phālguna markirte. Hier bietet sich uns nur das Wintersolstiz dar, womit wir in jene frühe Periode gelangen, in der nach meiner Annahme die indische Cultur begann.

So ergiebt sich, dass die drei Indicien, die wir bisher besprochen haben, alle in derselben Richtung hinweisen, und dadurch wird die jedem einzelnen anhaftende Unsicherheit bedeutend herabgemindert. Wir sehen nämlich, dass die drei ältesten Jahresanfänge durch die Monate Mārgaśira, Phālguna und Bhādrapada bestimmt werden; sie liegen also um ein viertel bez. ein halbes Jahr aus-

einander. Daraus folgt beinahe mit Gewissheit, dass man in der ältesten Zeit nach Quartalen rechnete. Da nun die Bekanntschaft mit den Solstitien und Aequinoctien nicht weggeleugnet werden kann, so ist es die wahrscheinlichste Annahme, die man machen kann, dass jene ältesten Jahresanfänge durch die Solstitien und Aequinoctien in der von mir dargelegten Weise bestimmt worden seien.

In diesem Zusammenhang komme ich auf meine Erklärung der Hochzeit der Sūryā (ṚgVeda X 85, 13) 'arjunyoḥ (= phalgunīṣu) pary uhyate' zurück. Wenn auch bei der Deutung eines mythologischen Vorgangs keine Sicherheit zu erlangen und damit die Uebereinstimmung der Erklärer ausgeschlossen ist, so bleibt mir trotz dem, was dagegen gesagt worden ist, das Wahrscheinlichste, dass als Termin der Hochzeit der Sonnenjungfrau mit Soma, dem Monde, ein Anfang des neuen Sonnenlaufes angesehen wurde, wenn die übrigen Indicien darauf führen, dass in dem angegebenen Punkte das Sommersolstiz der frühesten Periode zu suchen ist. Dass dann später die Phalgunīs eine astrologische Bedeutung gewannen, ist leicht begreiflich. Die Hochzeit der Sonne sollte ja vorbildlich für die irdische Hochzeit sein. Da aber nicht alle Hochzeiten auf eine kurze Periode des Jahres verschoben werden konnten, was nöthig gewesen wäre, wenn man die Beziehung der Phalgunīs auf die Sonne festgehalten hätte, so lag es nahe, die Phalgunīs mit dem Monde in Zusammenhang zu bringen. Dadurch gewann man in jedem Monate einen für die Abschliessung von Ehen glückverheissenden Tag. Dieselbe Verschiebung scheint mir auch noch bei einer andern Bestimmung angenommen werden zu sollen. Stand einmal die Geltung der Phalgunīs, speciell der *uttare phalgū* als Sommersolstiz fest, so konnte dasselbe Nakṣatra auch auf den Mondlauf bezogen werden in der Weise, dass der Vollmond bei demselben Gestirn ein neues Jahr inaugurirte. Für mich fallen also die von Oldenberg p. 635 erhobenen Bedenken gar nicht ins Gewicht.

Ich gehe jetzt zu einem von den besprochenen Kalenderdaten unabhängigen Argumente über, dessen Tragweite weder Whitney noch Olbenberg richtig gewürdigt haben. Dasselbe betrifft den als *dhruva*, d. h. unbeweglich bezeichneten Stern, einen Polarstern also, welchen nach dem Gṛhya Sūtra der Bräutigam der Braut am Abend der Hochzeit zeigen soll. Whitney sagt: „For such observers, and for such a trifling purpose[1]), any star not too far from the pole would have satisfied both the newly wedded woman and the exhibitor". Darum handelt es sich gar nicht, ob der Bräutigam und die Braut an ihrem Hochzeitsabend in der Lage waren, die Beweglichkeit des *dhruva* zu beachten, sondern darum, ob es einen Stern gab, dessen scheinbare Unbeweglichkeit ein so hervorragendes

1) Wenn damit angedeutet sein sollte, dass der *dhruva* überhaupt nur erfunden wäre, um der Braut gezeigt zu werden, so müsste ich mich energisch gegen eine solche Unwahrscheinlichkeit erklären.

Merkmal war, dass seine Bezeichnung als „der Unbewegliche" aufkommen konnte. Denn offenbar musste die Annahme, jener Stern sei unbeweglich, *dhruva*, allgemein volksthümliche Geltung haben, ehe man darauf verfiel, ihn zu jenem sinnigen Hochzeitsgebrauch zu verwenden. Anderseits ist es ja auch selbstverständlich, dass man für den rituellen Zweck den *dhruva* auch dann noch festhielt[1]), als dessen Beweglichkeit nicht mehr zu verkennen war[2]). Es fragt sich also, ob es in der Periode, die man bisher für die Brāhmaṇazeit[3]) ansprach, einen Stern gab, der einem Betrachter des Himmels bei einiger Aufmerksamkeit, wie wir sie bei Landleuten voraussetzen dürfen, in etwa als unbeweglich erscheinen konnte. Gegen das Jahr 1000 v. Chr. standen dem Pol am nächsten $\varkappa$ Draconis und β Ursae minoris, der erstere von 3.—4. Grösse, der letztere 2. Grösse. Die Poldistanz betrug für beide über 6 Grad. Um uns klar zu machen, wie sich unter diesen Umständen die Erscheinung für einen Beobachter im nördlichen Indien ausnahm, wollen wir annehmen, derselbe habe sich etwa bei Dehli auf dem 28 Grad n. Breite befunden. Für einen solchen Beobachter stand jeder der beiden Sterne zur Zeit seiner grössten Erhebung über den Horizont in einer Höhe von 34 Grad, und nach 12 Stunden (oder zur selben Nachtzeit 6 Monate später) in einer Höhe von nur 22 Grad. Diese beiden Höhen verhalten sich wie 2 zu 3 und ihre Differenz ist so gross, dass schlechterdings Niemand sich über die Bewegung des Sternes täuschen konnte. Man erwäge noch, dass man, wie aus der oben angezogenen Stelle des Taittirīya Brāhmaṇa hervorgeht, gewohnt war, die Abstände eines Sternes von einem Punkte des Horizontes abzuschätzen, und vergesse nicht, dass, wie unsere Landleute die Tageszeit einigermassen nach der Höhe der Sonne zu erkennen wissen, auch das Auge der indischen Bauern für die Abschätzung der Höhe eines Gestirns geübt sein musste. In unserm Falle kommt noch hinzu, dass zur gleichen Zeit zwei Sterne gleichweit vom Pol entfernt beinahe einander gegenüber standen, so dass also die Bewegung des einen die des andern um so leichter erkennen liess. Nehmen wir nun statt des Jahres 1000 v. Chr. ein späteres Jahrhundert an, so vergrössert sich die Poldistanz immer mehr und mit ihr wächst die Unmöglichkeit, einen der beiden Sterne als *dhruva* zu bezeichnen. Gehen wir umgekehrt einige Jahrhunderte vor 1000 v. Chr. hinauf, so rückt gegen 1290 v. Chr. $\varkappa$ Draconis dem Pol so nahe, dass er um denselben einen Kreis

1) Erst dann kann man von „gutem Willen" reden.

2) Bühler hebt hervor, dass im Maitrāyaṇa Brāhmaṇa Upaniṣad die Beweglichkeit des Polarsterns erwähnt werde, wie zuerst Weber, Ind. Stud. II, p. 396 bemerkt habe. Indian Antiquary 1894, p. 245.

3) Der in Frage stehende Hochzeitsgebrauch, über den die Gṛhya Sūtra berichten, scheint noch nicht der Zeit des Ṛgveda anzugehören. Denn, wie Barth bemerkt, sind die Angaben über das Hochzeitsceremoniell im Ṛgveda nicht grade spärlich, aber der Gebrauch, den Dhruva zu zeigen, fehlt noch darin.

von $9^1/_2$ Graden (ca. 19 Vollmondbreiten) Durchmesser beschreibt. Auch dieser Ausschlag ist so beträchtlich, dass die Beweglichkeit dieses Sterns Keinem entgehen konnte. Wir müssen in viel höheres Alter zurückgehen, in das dritte Jahrtausend v. Chr., bis wir einen wahrhaften Polarstern antreffen, der so nahe dem Pole kam, dass er viele Jahrhunderte hindurch als unbeweglich gelten konnte, nämlich α Draconis. Ich habe im 'Festgruss' ausgeführt, dass seine Stellung zu Sternen der Nachbarschaft die Erkenntniss seiner Unbeweglichkeit erleichtern musste. Man wird also nicht umhin können, α Draconis mit dem *dhruva* zu identificiren. Damit gelangen wir für die Brāhmaṇaperiode allerdings in eine sehr frühe Zeit. Aber „unheimlich" früh kann sie doch nur demjenigen erscheinen, welcher die Entwickelung der indischen Kultur mit europäischem Massstab bemisst. Dieser Massstab ist aber für Indien unanwendbar. Denn die indische Kultur hat sich unter ganz andern Bedingungen entwickelt als die der europäischen Völker. Keines der letzteren hat seine Kultur ganz aus sich selbst geschaffen; jedes derselben, auch die Griechen, wie wir jetzt wissen, haben die Elemente der höheren Kultur durch Berührung mit älteren Kulturvölkern erhalten. So wurde ihnen der erste, der schwerste Schritt erspart. Wie lange Zeit gerade dieser erfordert haben würde, kann uns also die Geschichte jener Völker nicht lehren. Und eben das möchten wir wissen; denn gerade darum handelt es sich in dem ältesten Zeitraum der indischen Geschichte. Sehen wir uns dafür nach Analogien um, so liegt die der ägyptischen und babylonischen Geschichte am nächsten. In dieser aber ist die neuere Forschung schon beim fünften vorchristlichen Jahrtausend angelangt. Ich sehe gar nicht ein, weshalb uns ein gleiches Alter der indischen Kultur unheimlich vorkommen sollte. Jetzt, wo wir die vortrefflichen Ausführungen Bühler's über die Unzulässigkeit der bisherigen Ansetzung der vedischen Periode um 1200 v. Chr. besitzen (Indian Antiquary 1894, p. 245 ff.), ist es überflüssig in weiteres Detail einzugehen.

Ich hoffe, gezeigt zu haben, dass die von Oldenberg gegen meine Argumentation gerichtete Kritik dieselbe in den wichtigsten Punkten nicht entkräftigt. Mit den vielen interessanten Einzelbemerkungen [1]) mich auseinanderzusetzen, würde hier zu weit führen;

1) Ich kann mir jedoch nicht versagen, hier eine überraschende Behauptung Oldenberg's in aller Kürze zu erörtern. Er sagt nämlich: „der Monat reicht von Neumond bis Neumond, so dass der Vollmond ihn halbirt" (a. a. O. p. 633). Wenn das richtig wäre, so wäre unbegreiflich, weshalb das älteste Jahr mit dem Vollmonde des Phālguna, und nicht mit dem Neumonde begonnen wurde. Denn man wird doch den „Kalendermachern" der ältesten Zeit nicht das Raffinement zutrauen, dass sie Monats- und Jahresanfang nicht hätten zusammenfallen lassen. Ferner geht aus dem Princip, nach dem die Monate benannt und bestimmt wurden, aufs deutlichste hervor, dass der Monat mit Vollmond begann. Bekanntlich wurde der Monat nach demjenigen Nakṣatra benannt, bei welchem der Vollmond eintrat; man musste also den Vollmond abwarten, um zu wissen, in welchem Monate man sich befand. Hätte man nun

ich verdanke denselben manche Anregung, die ich hoffe dereinst in anderem Zusammenhange weiter verfolgen zu können.

den Monat mit Neumond begonnen, so wäre man während seiner ersten Hälfte in Zweifel gewesen, in welchem Monat man eigentlich war. Wenn man auch die Reihenfolge der Monate kannte, so nutzte das nicht viel, sobald ein Monat ein- oder auszuschalten war, was ja nicht im Voraus bestimmt werden konnte. Danach scheint es mir unzweifelhaft zu sein, dass man in der ältesten Periode den Monat von Vollmond zu Vollmond rechnete. Ich gebe gern zu „dass für die natürliche Vorstellungsweise der Neumond in ganz anderem Sinne einen Abschnitt macht, den Beginn eines neuen Zeitalters markirt, als der Vollmond, bei welchem man ununterbrochen fortfährt, denselben Mond zu sehen" (Oldenberg, a. a. O., p. 633 Anm. 1). Aber jene alten Inder mussten den Mond beobachten, das Vorstellen konnte ihnen nichts nützen. Doch diese Vorstellungsweise mag wohl von Einfluss gewesen sein, wie die Ausdrücke *pūrvapakṣa* und *aparapakṣa* zeigen, die nach Oldenberg „durchweg im Veda" mit *śukla* und *kṛṣṇa-pakṣa* identisch sein sollen; und es mag dann auch weiterhin diese „natürliche Vorstellungsweise" bei einer brahmanischen Kalenderreform mitgewirkt haben, dass der Monatsanfang auf Neumond verlegt wurde. So kam es wohl, dass dieser Kalender in Süd-Indien eingeführt wurde vielleicht gleichzeitig mit der Einführung bez. Befestigung der brahmanischen Kultur. In Nord-Indien blieb die ursprüngliche Rechnungsweise der Monate von Vollmond zu Vollmond. Es ist unmöglich, letztere sich mit Oldenberg als eine Neuerung zu denken; denn sie hätte ja gerade gegen die von ihm betonte natürliche Vorstellungsweise eingeführt werden müssen und zwar in einem Lande, wo jene am längsten ihren Einfluss hatte ausüben können. Dieses Festhalten am Pūrṇimānta-System durch mehrere Jahrtausende hindurch, der natürlichen Vorstellungsweise und dem astronomischen Systeme zum Trotz, zeigt von wie festem Bestande einmal eingeführte Kalendereinrichtungen in Indien sein können. Daher braucht es uns nicht Wunder zu nehmen, wenn in ein und demselben Brāhmaṇa auf verschiedene Jahresarten, die neben einander bestehen mochten, Bezug genommen wird.

Nachtrag. Während der Correctur obiger Zeilen erhielt ich Prof. G. Thibaut's Artikel: On some recent attempts to determine the antiquity of vedic civilization im Indian Antiquary April 1895. Zum Theil stimmt Thibaut mit Oldenberg überein, weshalb vorstehende Erwiderung auch seiner Auseinandersetzung gelten darf. Anderes muss späterer Discussion aufbewahrt bleiben. Es sei hier nur bemerkt, dass Prof. Thibaut gar nicht die Frage nach dem *dhruva* berührt hat.

Nochmals über das Alter des Veda.

Von

Hermann Jacobi.

Herr Prof. Thibaut hat im Indian Antiquary 1895, S. 85 ff. einige meiner Gründe für das höhere Alter des Veda einer Kritik unterzogen und ebenso hat neuerdings Prof. Oldenberg in dieser Zeitschrift Bd. XLIX, S. 470 ff. auf meine Entgegnung (ib. S. 218 ff.) geantwortet. Dass in beiden Artikeln manches Beherzigenswerthe enthalten ist, will ich nicht bestreiten. Jedoch treffen ihre Auseinandersetzungen nicht die Hauptstützen meines Beweises, bez. halte ich ihren Angriff gegen eine derselben für verfehlt. Es sei mir daher gestattet, den jetzigen Stand der Frage darzulegen, so dass auch derjenige, welcher in das verwickelte Detail nicht einzugehen geneigt ist, dennoch eine Einsicht in die Controverse erhält.

Die aus dem Kalender entnommenen Gründe, bei denen es sich um die verschiedenen Jahresanfänge handelt, sind deshalb weniger überzeugend, weil es immer zweifelhaft bleiben kann, weshalb die Inder gerade diesen oder jenen Zeitpunkt zum Jahresanfang erhoben haben. Ich werde daher die hierauf bezüglichen Fragen erst in zweiter Linie behandeln, und ziehe es vor, diejenigen beiden Argumente, welche von dieser Fehlerquelle frei sind, zwei rein astronomische, in das Vordertreffen zu stellen. Es handelt sich um die Angaben über den Polarstern und das Frühlingsäquinox in den Plejaden (Kṛttikās). Da im dritten Jahrtausend v. Chr. die Himmelslage derart war, dass die genannten Erscheinungen eintreten konnten, so muss die indische Cultur, welche die Erinnerung an diese Zustände bewahrt hat, in so frühe Zeit zurückgehen. Untersuchen wir nun, wie es sich mit jenen zwei Erscheinungen verhält.

Die Inder kannten einen Stern, den sie als den Unbeweglichen, *dhruva*, bezeichneten. Auf diese seine Unbeweglichkeit gründet sich seine Verwendung im Hochzeits-Ceremoniell der Gṛhyasūtra.[1] Die Inder haben also den *dhruva* offenbar so benannt, weil sie ihn für unbeweglich hielten, bez. seine Bewegung nicht erkannten. Diese

1) Cf. Haas im 5. Bande der Ind. Stud. und Winternitz, in den Denkschriften der K. Ak. der Wiss. in Wien XL, S. 77 f.

Bezeichnung stammt also aus einer Zeit, in der ein hellerer Stern dem Himmelspol so nahe stand, dass er für die damaligen Beobachter stille zu stehen schien. Unser Polarstern kann es nicht gewesen sein, weil derselbe vor zweitausend Jahren noch so weit vom Pole entfernt war, dass er diese Bezeichnung noch nicht verdiente und bei den Alten auch noch nicht führte. Einem anderen Polarstern begegnen wir vor unserer Zeit erst, wenn wir in das Jahr 2800 v. Chr. hinaufgehen. Damals stand α Draconis dicht bei dem Pole und seine Entfernung von ihm innerhalb eines halben Jahrtausends um jenen Zeitpunkt war geringer, als sie unser Polarstern jetzt aufweist. Gegen 1300 v. Chr. stand ein anderer Stern, $\varkappa$ Draconis, dem Pol am nächsten; aber er kam ihm nie näher als $4^0\ 44''$. Dieser Stern kann nicht der *dhruva* des Hochzeitsrituells gewesen sein, weil auch der oberflächlichste Beobachter in Indien nicht darauf verfallen konnte, ihn als unbeweglich zu bezeichnen. Jemand, der niemals Entfernungen am Himmel geschätzt hat, möchte wohl diese Behauptung für willkürlich und unbeweisbar halten. Es lässt sich aber leicht zeigen, dass sie es nicht ist. Der genannte Stern, $\varkappa$ Draconis, beschrieb zu jener Zeit, als er dem Pol am nächsten stand, einen Kreis um ihn von $9^1/_2$—10 Graden Durchmesser; mit anderen Worten, der Unterschied zwischen dem höchsten und niedrigsten Stand jenes Sternes über dem Horizonte betrug $9^1/_2$ Grad und mehr. Wenn nun ein aufmerksamer Betrachter des Himmels aus seiner deutschen Heimat, sagen wir Köln oder Leipzig, nach Rom reist, so bemerkt er, dass der Polarstern in Rom niedriger steht, als er ihn zu Hause zu sehen gewohnt war. Die Differenz der Polhöhe in Leipzig und Rom beträgt etwa $9^1/_2$ Grad, mithin ebensoviel als die Differenz der Höhe von $\varkappa$ Draconis innerhalb 12 Stunden zur Zeit seines kleinsten Polabstandes. Nun ist es aber in unseren Breiten schwierig, die Entfernung des Poles, oder sagen wir concret: des Polarsternes, vom Horizont mit einiger Sicherheit abzuschätzen. Denn der Polarstern steht bei uns so hoch, dass man nicht zugleich ihn und den Horizont überblicken kann; um das zu thun, muss man den Kopf bewegen, wodurch die Schätzung sehr an Sicherheit verliert. Anders ist es in Indien. Dort, beispielsweise in Delhi, steht der Polarstern so niedrig, dass man mit e i n e m Blick ihn u n d den Horizont ins Auge fassen und somit deren Abstand von einander abschätzen kann. Dabei kann es keinem Betrachter des Himmels[1]) entgehen, dass derselbe Stern bald höher bald niedriger steht, wenn er einmal $32^1/_2{}^0$, das andere Mal $23^1/_2{}^0$ über dem Horizonte steht.[2]) Also kann $\varkappa$ Draconis die alten Inder

1) Wir dürfen dabei nicht vergessen, dass die Unbekanntschaft mit dem Sternhimmel, deren sich die meisten Gebildeten unserer Städte schuldig machen, nicht für Menschen einer niedrigeren Culturstufe zutrifft, für welche die Bekanntschaft mit den Himmelserscheinungen noch nicht ihre praktische Bedeutung verloren hatte.

2) Auch kommt noch hinzu, dass dann die Abweichung des Sternes von

nicht auf den Einfall gebracht haben, ihn als unbeweglich, *dhruva*, zu bezeichnen, weil er es für sie nicht war.[1]) Noch weniger kann es β Ursae minoris gethan haben, der 1060 v. Chr. dem Pol am nächsten stand, aber immerhin noch $6^1/_2$ Grad davon entfernt, mithin beinahe 2 Grad weiter als $\varkappa$ Draconis zur Zeit seiner kleinsten Poldistanz. Es bleibt somit nur α Draconis übrig, der, wie wir sahen, über ein halbes Jahrtausend dem Pole so nahe stand, dass er der Beobachtung mit blossem Auge als unbeweglich erscheinen musste. Wir müssen also die Entstehung seines Namens *dhruva* sowie jenes Gebrauches, ihn der Braut als Sinnbild der Festigkeit am Hochzeitsabend zu zeigen, in eine Zeit setzen, in der α Draconis Polarstern war, also in die erste Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. Nun wird aber jener Gebrauch noch nicht im Ṛigveda erwähnt, obschon darin gerade recht reichliche Angaben über das Hochzeitsceremoniell sich finden. Es ist also wahrscheinlich, dass die Verwendung des *dhruva* im Hochzeitsceremoniell nicht der Zeit des Ṛigveda, sondern der folgenden Periode angehört, und dass also die rigvedische Culturperiode vor dem dritten vorchristlichen Jahrtausend liegt.

Gegen meine auf den *dhruva* gestützte Beweisführung ist nichts Ernstliches vorgebracht worden. In seinem letzten Artikel (S. 476, Note 2) sagt Prof. Oldenberg: „Nur über den *dhruva* (Polarstern) habe ich nicht gesprochen. Ich habe über denselben in der That Nichts zu sagen, als dass mir Jacobi nach wie vor den astronomischen *folk-lore* der vedischen Zeit weit zu überschätzen scheint, wenn er demselben eine Genauigkeit zutraut, welche von Aratus und Eratosthenes verzeichnete antike Vorstellungen nicht besassen.“ Wenn ich Oldenberg's Worte richtig verstehe, so sollen sie besagen, dass die alten Inder viel genauer beobachtet haben müssten, als die alten Griechen, weil Aratos von keinem Polarstern weiss. Die alten Griechen konnten eben von einem Polarstern nichts wissen, weil ca. 1000 Jahre vor und nach dem Beginn unserer Zeitrechnung kein hellerer Stern dem Pole so nahe rückte, dass er als unbeweglich angesehen werden konnte. Also die antiken Vorstellungen sind ebenso genau wie die indischen: in den ersteren begegnet uns kein Polarstern, weil die griechische Cultur nicht in die Zeit zurückreicht, in der es einen solchen gab, oder weil, wenn

der Nordlinie nach Westen und Osten in die Augen fallen musste. Oldenberg betont ja selbst bei anderer Gelegenheit, dass die Inder immer sehr aufmerksam auf die Himmelsgegenden gewesen seien.

1) Denn die Inder hatten ja keine Veranlassung, einen Stern als unbeweglich zu bezeichnen. Hätten sie theoretische astronomische Kenntnisse gehabt, so würden sie vielleicht zur Erkenntniss des ruhenden Poles gelangt sein. Aber Oldenberg selbst warnt davor, den astronomischen *folk-lore* der vedischen Zeit nicht zu überschätzen. Wir dürfen also für jene Zeit weder die Absicht voraussetzen, einen *dhruva* aufzufinden, noch den guten Willen, selbst einen beweglichen Stern als unbeweglich zu bezeichnen.

sie soweit zurückgehen sollte, sich aus dieser Zeit keine Vorstellungen in eine spätere Zeit hinüber retteten; dagegen findet sich in den indischen Vorstellungen der Polarstern, weil die indische Cultur ohne beträchtliche Veränderung oder gewaltsame Unterbrechung in so frühe Zeit zurückreicht. Die Berufung auf Eratosthenes kann ich aber nicht recht verstehen. Denn Eratosthenes hat genaue astronomische Kenntnisse; so weiss er genau, wo der Pol liegt, nämlich bei einem kleinen Stern 5. oder 6. Grösse, unterhalb β Ursae minoris.[1]) Doch dieser Stern, obgleich ein wirklicher Polarstern, war so klein, dass er nur für die astronomische, nicht für die volksthümliche Vorstellung in Betracht kam.

Nachdem die Untersuchung über den Polarstern die Ueberzeugung befestigt hat, dass Verhältnisse des dritten vorchristlichen Jahrtausends ihren Reflex in dem alten Hochzeitsrituell finden, wird man auch nicht leichten Herzens darüber hinweggehen dürfen, dass die Kṛttikās als erstes Gestirn der Nakṣatra-Reihe auf eine ähnlich frühe Zeit hinweisen. Denn da die Kṛttikās die Scheide zwischen den nördlichen und südlichen Nakṣatra, den *deva-* und *yama-nakṣatrāṇi*, bilden und da sie nach dem Śatapatha Brāhmaṇa II, 1, 2, 3 (worauf gleichzeitig Tilak und Oldenberg hingewiesen haben) „nicht aus der östlichen Gegend weichen“, d. h. genau im Osten aufgehen, so steht damit fest, dass sie das Frühlingsäquinox bildeten. Die Angabe des Śatapatha Brāhmaṇa beweist, dass die mit Kṛttikās beginnende Nakṣatra-Reihe in Indien eingeführt sein muss, als die Plejaden thatsächlich dem damaligen Frühlingsäquinox nahe standen. Denn sonst wäre es nicht möglich, dass sich die Angabe erhalten hätte, nach der die Kṛttikās im Ostpunkte aufgingen. Somit haben wir einen zweiten directen Beweis dafür, dass die vedische Cultur in das dritte Jahrtausend v. Chr. zurückgeht.

Wir wenden uns jetzt, wo wir auf sicherer Grundlage stehen, zu den kalendarischen Fragen. Das Jahr der Brāhmaṇa beginnt mit dem Phālguna-Vollmond. Diese Angabe findet sich so oft, dass ihr allgemeine Gültigkeit in der Brāhmaṇazeit zuerkannt werden muss. Voraussichtlich geht sie eben in die älteste Zeit zurück, sonst würde sie in dieser weitverbreiteten Literatur nicht so einstimmige Anerkennung gefunden haben. Die Frage erhebt sich nun, warum der Phālguna-Vollmond, d. h. der Vollmond bei β Leonis, den Anfang des Jahres gebildet habe. Oldenberg und Thibaut sind der Ansicht, dass der Phālguna-Vollmond mit dem indischen Frühling, dem *vasanta*, zusammengefallen sei. Denn der *vasanta* heisst in den Brāhmaṇas der Kopf oder die Thür des Jahres, der Mund der Jahreszeiten, ebenso wie der Phālguna-Vollmond auch ausdrücklich als der Mund der Jahreszeiten, der Mund des Jahres bezeichnet

1) *Ὑπὸ δὲ τὸν ἕτερον τῶν ἡγουμένων κατώτερός ἐστιν ἄλλος ἀστήρ, ὃς καλεῖται Πόλος, περὶ ὃν δοκεῖ πόλος στρέφεσθαι.* Eratosthenes, Catasterismi 2.

wird. Löst man die beiden Gleichungen: Phālguna-Vollmond = Mund der Jahreszeiten, und Vasanta = Mund der Jahreszeiten auf, so ergiebt sich: Phālguna-Vollmond = (Anfang des) *vasanta*. So plausibel dieses Resultat scheint, müssen wir doch bei genauerer Betrachtung der Consequenzen an seiner Richtigkeit zweifeln und annehmen, dass ein Fehler in obiger Rechnung steckt. Wir wollen also jetzt untersuchen, ob der Phālguna-Vollmond mit dem Anfang des *vasanta* in der Brāhmaṇazeit zusammen fallen konnte und zwar legen wir dabei Prof. Oldenberg's Annahme zu Grunde, dass es sich um die Zeit gegen 800 v. Chr. handele. Damals trat der Vollmond, wenn er genau bei Uttarā Phalgunī stattfand, gegen den 1. oder 2. Februar ein. Nach Prof. Oldenberg tritt im nördlichen Indien der Frühling um diese Zeit ein. Prof. Thibaut nimmt für denselben Termin den 7. Februar an, wobei jedoch darauf aufmerksam gemacht werden muss, dass sein Ansatz für den Phālguna-Vollmond nicht um 800 v. Chr. sondern gegen 350 v. Chr. strenge Gültigkeit hatte. Man kann zur Abschwächung dieses Einwandes sagen: der Phālguna-Vollmond und der Anfang des *vasanta* sind beide bewegliche Termine; der eine kann sich zwei Wochen vor- oder rückwärts verschieben, der andere ist auch nicht gerade an das Datum gebunden. Ganz richtig. Aber wir müssen das Mitteldatum bei solchen schwankenden Terminen zu Grunde legen. Wenn die Mitteldaten so liegen, wie sie Prof. Thibaut gelegt wissen will, wird durchschnittlich der Phālguna-Vollmond nur im vierten Theil aller Fälle auf den Zeitpunkt fallen, der nach Prof. Thibaut den Anfang des *vasanta* markiren soll; dagegen tritt er in drei Viertel derselben vorher ein.[1]) Wenn man nun die ältere Brāhmaṇazeit noch früher als 800 v. Chr. ansetzt, wie Prof. Thibaut zu thun geneigt ist,[2]) so macht sich die Unrichtigkeit der betreffenden Termine immer mehr geltend, in dem Maasse, dass bei Zugrundelegung der Zeit um 1200—1300 v. Chr. der Phālguna-Vollmond gar nicht mehr auf den von ihm gewählten Anfang des *vasanta* fallen würde. In diesem Falle hätte nicht der Phālguna-Vollmond, sondern der Caitra-Neumond als Jahresanfang gewählt werden müssen. Dieser Termin hätte den grossen Vorzug gehabt, dass dann Jahresanfang und Monatsanfang zusammengefallen wären, da ja nach Prof. Oldenberg die Monate von Neumond zu Neumond liefen, worüber unten mehr.

Diese Bedenken ergeben sich, wenn wir nur den von Prof. Thibaut gewählten Vollmondstermin des Phālguna ins Auge fassen; auf noch schlimmere Schwierigkeiten stossen wir, wenn wir untersuchen, ob der von ihm angesetzte Termin für den Anfang des

1) Noch ungünstiger gestaltet sich das Verhältniss, wenn man annimmt, dass die Inder schon damals nach der Schaltregel des Jyotiṣa ihr Mondjahr mit dem Sonnenjahr in Einklang gebracht hätten. Denn dann fiel nur im ersten Jahr des fünfjährigen Yuga der Phālguna-Vollmond auf den richtigen Termin, in den vier übrigen Jahren aber stets vor denselben.

2) Siehe das Postscript zu seinem Artikel.

vasanta im nördlichen Indien sich rechtfertigen lässt. Den Eintritt des *vasanta* kann man direct bestimmen, wenn man den Mitteltermin kennt, an dem die von den Indern für den *vasanta* charakteristischen Erscheinungen eintreten. Man kann ihn auch indirect finden, indem man von dem Eintritt der Regenzeit, die jedenfalls einen schärfer markirten Anfang hat, vier Monate zurückrechnet; denn nach feststehender uralter Rechnung kommen auf jede der drei Hauptjahreszeiten oder Tertiale je vier Monate. Da die Regenzeit im nördlichen Indien gegen das Sommersolstiz und später beginnt, so wird man den *vasanta* gegen den 19. oder 20. Februar anzusetzen haben. Prof. Thibaut verwirft diese Rechnung und setzt aus Gründen, die gleich geprüft werden sollen, als den Anfang der Regenzeit die Regenschauer an, die zuweilen in der ersten Hälfte des Juni fallen. Wenn ich ihm, der so lange in Indien geweilt hat, zu widersprechen mir herausnehme, so geschieht es auf Grund der Aussagen Blanford's, der in diesen Dingen ja von Allen als erste Autorität anerkannt werden muss. Es sei mir daher gestattet, die massgebende Stelle aus Blanford's, Climates and Weather of India, S. 210 hier abzudrucken: "The transition from the hot season to the rains is gradual only in Assam, and to a less extent in Bengal and Arakan. In Western, North-western, and Central India, where land-winds prevail, more or less, all through the hot season, the change is rapid; a few days only of light damp winds and calms being the forerunner of the monsoon. In some seasons, a day or two of rainy weather occurs in these provinces about a fortnight before the monsoon sets in permanently, and is called the "choti barsât" or "little rains". It is however by no means a regular phenomenon. When it occurs, it is generally the result of an early cyclonic storm, similar to those which are frequent during the monsoon, and is due to an early and short-lived invasion of the monsoon. It is followed by a re-establishment of the land-winds, a sequence that sometimes happens also in the middle of the rainy season, but this latter is then called "a break in the rains".[1])

"In Bengal the average date for the setting in of the rains is the second week in June. The barometer falls steadily for three or four days beforehand, till it approaches its annual minimum; and the rainfall often sets in with a small cyclonic storm, giving squally weather at the head of the bay. This sometimes carries the rain at once up to Behar, and even farther to the north-west, but as a rule it takes from a week to a fortnight to extend to the North-west Provinces and the Eastern Punjab."

Nach dieser Darlegung kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die unregelmässige ein- bis zweitägige Unterbrechung der heissen Zeit nicht als Anfang der Regenzeit betrachtet werden kann,

1) *avagraha* im Sanskrit.

weil nach jenen Regenschauern die heisse Zeit wieder einsetzt und noch zwei Wochen lang dauert. Damit stimmen auch die indischen Beschreibungen der Regenzeit überein, z. B. Mahābhārata III, 182, 1:

> *nidāghāntakaraḥ kālaḥ sarvabhūtasukhāvahaḥ |*
> *tatraiva vasatāṃ teṣāṃ prāvṛṭ samabhipadyata ||*.

Die Gründe, die Prof. Thibaut veranlasst haben, dennoch den Anfang der Regenzeit so früh anzusetzen, legt er selbst S. 90f. dar: "A division which, on the basis of three different seasons, distinguishes three four-monthly periods can never be quite accurate, because the rainy season occupies less than four months, strictly speaking not more than three months. If, therefore, the principle of four-monthly divisions is to be adhered to—as it actually was—a compromise has to be arrived at, in so far as either some weeks previous to the beginning of the rains, or some weeks after the cessation of the rains, have to be comprised within the rainy seasons." Er entscheidet sich gegen letzteres, weil früh im October die Regenzeit vollständig vorüber sei. Ueber letzteren Punkt erlaube ich mir statt seiner Worte die ausführlichere Angabe Blanford's bezüglich der North-west Provinces and Oudh hier wiederzugeben. "The rains cease, as a rule, in September, earlier or later in different years. Generally they last a week or more longer in the eastern than in the western districts. A few weeks of close and warmer weather follow, but under the clear skies of the lengthening nights the temperature gradually falls; and if, as sometimes happens, a late and final fall of rain comes at the end of the month or in October, its cooling effect is rapid and permanent. Light airs begin to move from the west and gradually strengthen till they become the steady cool wind of the winter months." Die von Prof. Thibaut angeführten Thatsachen sind also vollständig richtig; aber in seine Beweisführung hat sich dennoch ein verhängnissvoller Fehler eingeschlichen. Er nimmt nämlich an, dass das Tertial *Varṣā* vier Regenmonate enthalten müsse. Der Gedanke lag aber den Indern fern, da ja der Regen je nach der mehr westlichen oder östlichen Lage des Ortes nur $2^1/_2$ bis etwas über 3 Monate dauerte.[1]) Auch in der vedischen Zeit zerfällt das zweite Tertial in zwei *ṛtus*: *varṣā* oder *prāvṛṣ* und *śarad*. In die letztere Jahreszeit fällt das Ende der eigentlichen Regenzeit und das Aufklären des Himmels; die Luft wird klar, herrlich scheint der Mond, das Hochwasser der Flüsse schwindet. Besonders aber

1) Die stehende indische Angabe ist 3 Monate; cf. Rāmāyaṇa IV, 28, 3:

> *navamāsadhṛtaṃ garbhaṃ bhāskarasya gabhastibhiḥ |*
> *pītvā rasaṃ samudrāṇāṃ dyauḥ prasūte rasāyanam. ||*

Trotzdem giebt es auch nach dem Rāmāy. vier *vārṣika māsa*; ibid. IV, 26, 14:

> *pūrvo 'yaṃ vārṣiko māsaḥ śrāvaṇaḥ salilāgamaḥ |*
> *pravṛttāḥ saumya catvāro māsā vārṣikasaṃjñitāḥ. ||*

ist charakteristisch für den Herbst, dass der Reis auf den Feldern reif ist. Man sieht, dass diese Jahreszeit keinen einheitlich meteorologischen Charakter hat. Darauf kommt es aber auch nicht in erster Linie an, sondern darauf, ob auf die Auffassung und das Gemüth der Inder jene verschiedenen Erscheinungen einen einheitlichen Eindruck machten. Wer die indischen Dichter liest[1]), wird zugeben müssen, dass der Herbst für den Inder eine richtige, individuelle Jahreszeit war,[2]) nicht ein Produkt theoretisirender Schablone. Wenn der in Indien lebende Europäer nicht dieselben Empfindungen hat, so ist das leicht begreiflich; denn dieser sehnt sich nach der Kühle, und ihn, der nicht sät und erntet, bewegt es gemüthlich nicht, dass die Ernte vor der Thür steht; dass aber letzteres bei der vorwiegend ackerbauenden Bevölkerung Indiens ein sehr wichtiges Moment war, versteht sich von selbst, daher denn auch für die Inder der ältesten Zeit Herbst und Jahr (*śarad*) synonym waren. Für sie gehören die beiden Jahreszeiten, in denen die wichtigsten Saaten des Jahres wachsen (*varṣā*) und reif auf den Feldern stehen (*śarad*) eng zusammen.[3]) So gehört für sie nothwendiger Weise ein Stück der kühlen Jahreszeit zum zweiten Tertial, *varṣā*, und zwar bis zum ersten Vollmond nach Eintritt der regenlosen Zeit. Es ist das die *śāradī rātrī*. MBh. III, 182, 16:

> *teṣāṃ puṇyatamā rātriḥ parvasandhau sma śāradī |*
> *tatraiva vasatām āsīt Kārttikī Janamejaya. ||*

dann tritt erst der *hemanta* ein, cf. Rāmāy. III, 16, 1:

> *śaradvyapāye hemanta ṛtur iṣṭaḥ pravartata.*

Der *hemanta* beginnt also nicht mit dem Anfang, sondern innerhalb derjenigen Jahreszeit, welche der Europäer als die kühle bezeichnet. Meteorologisch[4]) ist für den *hemanta* der kalte Wind charakteristisch (*vāyuś cātro 'dīcyaḥ pāścātyo vā varṇanīyaḥ*. Vāgbhaṭa l. c. p. 66), während die *śarad* umlaufende Winde hat (*vāyuś cātrā 'niyatadikkaḥ*, ib. p. 65); ferner natürlich die grössere Kälte. Aber bei welcher Temperatur tritt für den Inder die specifische Empfindung der Kälte ein? Ich bemerke, dass im nörd-

1) Eine sehr nützliche Zusammenstellung der charakteristischen Eigenschaften und Erscheinungen der 6 Jahreszeiten findet sich in Vāgbhaṭa's Kāvyānuśāsana, ed. Kāvyamālā No. 43, S. 65f.

2) Man denke auch an den alten Namen des Jahres *śarad*.

3) Das Charakteristische des zweiten Tertials ist natürlich die Regenzeit, unter deren directem oder indirectem Einfluss es steht; daher erhielt es von ihr den Namen *varṣā*. In ähnlicher Weise war für das erste Tertial die Sommerhitze *grīṣma* charakteristisch und es wurde nach ihr benannt. Wenn man nun, wie Prof. Thibaut thut, annimmt, dass es im ganzen Tertial *varṣā* geregnet haben müsste, so muss man auch annehmen, dass im ganzen Tertial *grīṣma* grosse Glut herrschen müsse. Aber das Eine ist ebenso unrichtig wie das Andere.

4) In landwirthschaftlicher Beziehung wird die Fülle der Gemüse und das Aufgehen des in den Schlick der zurückgetretenen Gewässer gesäten Reis von Vāgbhaṭa hervorgehoben.

lichen Indien die Durchschnittstemperatur des November noch um 10° Fahrenheit unter der des Octobers liegt. Es ist daher wohl begreiflich, dass die Inder ihren *hemanta* gegen Ende des Octobers angesetzt haben, so dass also doch vier Monate zwischen seinem Anfange und dem Ausbruche des Monsoons lagen.

Das dritte Tertial, *hemanta*, enthält die beiden weniger von einander geschiedenen Jahreszeiten: *hemanta* und *śiśira*. Von dem letzteren sagt auch Vāgbhaṭa: *atra sarvaṃ hemantavad varṇanīyam.*[1]) Aehnlich äussert sich Prof. Thibaut: "The insertion of 'a cool season' (*śiśira*) between winter and spring is not based on conspicuous natural relations", p. 90, note 5. Darum ist er auch der Ansicht, dass "the five-season system is next to the three-season system, the only natural one." Wie dem auch sei, jedenfalls gehen vier Monate auf das Tertial *hemanta*; Vāgbhaṭa, der zwischen dem 12. und 15. Jahrh. n. Chr. lebte, theilt, wie die meisten classischen Schriftsteller, dem *śiśira* die beiden Monate Māgha und Phālguna zu. Da er den Monat von Vollmond zu Vollmond rechnet (l. c. S. 65), so beginnt er also die folgende Jahreszeit, *vasanta*, mit dem Phālguna-Vollmond. Man wird nun die Angaben der Inder selbst über den Anfang des *vasanta* nicht ohne Weiteres bei Seite setzen dürfen; denn sie haben die Jahreszeiten als solche erkannt und benannt, und werden daher wohl am besten wissen, wann dieselben beginnen. Wenn nun Vāgbhaṭa den Anfang des *vasanta* auf den Phālguna-Vollmond verlegt, so muss zweitausend Jahre vor seiner Zeit, nach Prof. Oldenberg also in der älteren Brāhmaṇazeit, der Phālguna-Vollmond einen ganzen Monat vor den Anfang des *vasanta*, also mitten in den *śiśira* gefallen sein. Die Annahme Oldenberg's und Thibaut's, dass in der ältesten Zeit der Phālguna-Vollmond mit dem Anfang des *vasanta* zusammengefallen sei, ist also nicht zulässig.

Zu demselben Resultat gelangen wir, wenn wir die älteste Angabe über die Vertheilung der Jahreszeiten auf das Jahr zu Grunde legen. Im Jyotiṣa Vedāṅga v. 6 beginnt das Jahr mit dem Wintersolstiz und sein erster Monat ist Māgha oder *tapas*; der erste Frühlingsmonat ist *madhu*, der dritte des Jahres. Dessen Anfang fällt also, wenn man genau rechnet, auf den 19. oder 20. Februar. Nebenbei sei bemerkt, dass der *vasanta* nach dem Jyotiṣa mit Caitra Neumond begann (vergl. oben S. 73).

1) Immerhin weiss er eine Reihe von Erscheinungen anzugeben, die nicht beiden *ṛtus* gemeinschaftlich sind. Davon hebe ich mit Bezug auf die Bemerkungen in meinem Aufsatz: Beiträge zur Kenntniss der vedischen Chronologie (Nachr. der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1894, S. 115) über das Avabhṛtha Bad hervor, dass nach Vāgbhaṭa für *śiśira*, i. e. Māgha und Phālguna, *payasām atiśāyi śaityam* charakteristisch ist, während im *hemanta* das Wasser in Teichen und Brunnen noch angenehm warm ist (*saraḥkūpapayasāṃ kavoṣṇatā*). — Es scheint, dass bei der Schilderung des *hemanta* im Rāmāy. III, 16 unter diesem Namen auch der *śiśira* mit einbegriffen ist.

Prof. Oldenberg und Prof. Thibaut haben nun einen anderen Weg eingeschlagen, um ihre Behauptung zu stützen. Da man *vasanta* mit Frühling, spring, zu übersetzen pflegt, so fragen sie, wann der Frühling, spring, im nördlichen Indien eintrete. Prof. Thibaut, der ja den Frühlingsanfang auf den 7. Februar legen will, sagt (S. 91): "In the earlier part of February the increase of warmth is already very perceptible: the true cold season is over." Diesem Urtheil muss ich nun dasjenige Blanford's entgegenstellen, der von den North-west Provinces sagt: "The cool season is less cold, less rainy and cloudy (als im Punjab), and comes to an end in March, when strong hot winds set in from the west with great persistency, lasting well into May." Man sieht wie die Urtheile auseinandergehen: Prof. Thibaut setzt den Anfang des Frühlings ebensoviel vor den traditionellen Anfang des *vasanta* als die grösste meteorologische Autorität nach demselben. Prof. Thibaut's Irrthum hierbei ist derselbe wie bei seiner Ansetzung der kalten Jahreszeit in den Anfang des October. Was *vasanta* ist, können uns nur die Inder sagen. Die von ihnen angeführten Merkmale sind sehr charakteristisch, aber leider fehlt uns über sie eine Statistik aus den einzelnen Landestheilen: es beginnt der *malayānila* oder *dakṣiṇātya vāyu* zu wehen, der Mango hat üppige Triebe gemacht und steht in Blüthe, der Kokila lässt seinen Ruf erschallen, die Bienen schwärmen, die Liebe regt sich in aller Herzen, etc. etc. Jedenfalls sieht man, dass es auf eine Zunahme der Wärme allein nicht ankommt;[1]) um die genannten Erscheinungen ins Leben zu rufen, muss dieselbe schon länger angehalten haben und bedeutender geworden sein. Das stimmt aber eher mit einem späten Datum im Februar als mit dem frühen von Prof. Thibaut gewählten.

Prof. Thibaut geht nun weiter und zeigt, dass wenigstens im Kauṣītaki Brāhmaṇa der Phālguna-Vollmond auf den von ihm ge-

1) Wenn es nur auf die Sonnenwärme ankommt, so lässt sich darüber folgende Betrachtung anstellen. Theoretisch müsste es an zwei Tagen, die gleichweit vor und nach dem Wintersolstiz liegen, gleich warm sein, also am 20. Nov. wie am 20. Jan., und am 21. Oct. wie am 19. Febr. Wenn nun keine anderen störenden Einflüsse hinzukommen, wird aber thatsächlich der vor dem Wintersolstiz liegende Termin wärmer sein als der entsprechende nach demselben, weil an dem ersteren die Erde noch von dem eben verflossenen Sommer bedeutend erwärmt ist, während an dem letzteren Termin die Erde schon die im Sommer empfangene Wärme ausgestrahlt hat. Dies Gesetz trifft für das nördliche Indien zu, wovon man sich aus Blanford's Climatic Tables leicht überzeugen kann. Die Durchschnittstemperaturen der vor dem Jahresschluss liegenden Monate sind höher als die entsprechenden, nach demselben z. B. in Delhi December 60°, Januar 59°; November 68°, Februar 62°; October 79°, März 74°. Wäre statt des Jahresschlusses das Wintersolstiz gewählt, so würden die Unterschiede noch mehr in die Augen fallen. Denn die Durchschnittstemperatur von 30 Tagen vor dem Solstiz ist natürlich höher als die des December und die von 30 dem Solstiz folgenden geringer als im Januar. Setzt man also das Ende der kühlen Jahreszeit auf den 7. Februar, so muss man deren Anfang gegen den 2. November oder eher noch später legen.

wählten Termin, den 7. Februar, falle. Dort wird nämlich das Wintersolstiz auf den Neumond vor dem Māgha-Vollmond gelegt. Der Phālguna-Vollmond fällt also 1$^1/_2$ Mondmonate oder 44 bis 45 Tage nach dem 21. bez. 22. December, also zwischen den 3. bis 5. Februar, nicht wie Prof. Thibaut will, auf den 7., sondern noch drei Tage früher. Selbst wenn wir von dieser Differenz absehen wollten, würden wir Prof. Thibaut's Schluss nicht beistimmen können, weil wir nach Obigem seinen Anfangstermin des *vasanta* zurückweisen müssen. Dagegen würde ich einen anderen Schluss für berechtigt halten: wenn nämlich sich im Kauṣītaki Brāhmaṇa dasselbe Datum für das Wintersolstiz findet wie im Jyotiṣa, so dürfte doch auch wohl der Frühlingsanfang jenes auch für dieses gelten; mit andern Worten, ohne zwingenden Grund dürfen wir nicht für das Kauṣītaki Brāhmaṇa einen andern Frühlingstermin annehmen als im Jyotiṣa, nämlich zwei Monate nach dem Wintersolstiz.

Wenn Prof. Thibaut sich nun weiter auf den römischen Kalender beruft, nach welchem veris initium auf den 7. Februar fällt, so ist diese Analogie von geringem Werth. Denn im römischen Kalender wurden die Anfänge der vier Jahreszeiten genau in die Mitte zwischen ein Solstiz und Aequinox gelegt. Es ist also eine kalendarische Fiktion. Wie sich die Wirklichkeit dazu verhielt, lernen wir aus Ovid, Fasti II, 150f.:

. . . . . . primi tempora veris eunt.
Ne fallare tamen, restant tibi frigora, restant!
magnaque discedens signa reliquit hiems.

Der wirkliche Frühling kommt erst später. Zum 24. Februar heisst es ib. 853f.:

Fallimur, an veris praenuntia venit hirundo
nec metuit, ne qua versa recurrat hiems?

Man beachte auch, dass das Jahr ursprünglich in Rom mit dem März begann. — Ueber den Frühlingsanfang bei den Chinesen muss ich mich einer Aeusserung enthalten, da ich zu wenig von deren Chronologie verstehe.

Wir haben nunmehr Prof. Thibaut's Hypothese nach allen Richtungen einer gründlichen Prüfung unterzogen; wir sahen, dass derselbe von der irrigen Ansicht ausging, das Tertial *varṣā* enthalte vier wirkliche Regenmonate. Deshalb setzte er das Aufhören des Regens, ca. den 7. October, als Anfang des *hemanta* an. So ergab sich für ihn die Nöthigung, den Anfang des Tertials *varṣā* zwei Wochen vorzudatiren, und die Möglichkeit den Anfang des *vasanta* auf den 7. Februar zu setzen. Einerseits lässt dieser Ansatz des Frühlingsanfangs die sich schon im Jyotiṣa findende und in der Folgezeit allgemein anerkannte Bestimmung ausser Acht, dass zwei Monate zwischen ihm und dem Wintersolstiz liegen. Andererseits wird er dem indischen Begriffe des *vasanta* und den

thatsächlichen Verhältnissen nicht gerecht. Vor dem letzten Drittel des Februar kann der Anfang des *vasanta* nicht angesetzt werden. Was gegen Prof. Thibaut's Ansatz des Frühlingsanfanges am 7. Februar gesagt ist, gilt a fortiori gegen Prof. Oldenberg's Ansatz des 1. oder 2. Februar[1]). Da nun nach dem Kauṣītaki Brāhmaṇa der Phālguna-Vollmond um den 4. Februar fiel, so ist es unmöglich, dass er zur Bestimmung des Frühlingsanfanges gedient habe. Es dürfen also jene vedischen Aussprüche, durch deren Combination die Gleichung Phālguna-Vollmond = Vasanta-Anfang hergeleitet wurde, nicht in dieser Weise mit einander verbunden werden, wie Prof. Oldenberg und Thibaut wollen. Wie ich über letzteren Punkt denke, habe ich in meinem früheren Aufsatz dargelegt (XLIX, S. 226) und kann daher hier darauf verweisen.

Wenn also der Phālguna-Vollmond nicht darum das Neujahr bezeichnete, weil er mit dem Anfang des *vasanta* zusammenfiel, so müssen wir uns nach einem anderen natürlichen Jahresabschnitt umsehen. Die Tradition führt uns hier auf den richtigen Weg. Denn nach der ältesten Darlegung des indischen Kalenders, dem Jyotiṣa Vedāṅga, fängt das Jahr mit dem Wintersolstiz an. Da nun das Vedāṅga als solches jedenfalls auf vedischen Anschauungen basirt, so ist es sehr wahrscheinlich, dass auch in viel früherer Zeit derselbe Jahresanfang galt. Somit wird man versuchen müssen, ob sich der Phālguna-Vollmond als Wintersolstiz der ältesten Zeit deuten lässt. Das setzt voraus, dass die Zeit, in der dieser Ansatz gemacht wurde, von dem Jyotiṣa Vedāṅga, welches das Wintersolstiz auf den Māgha-Neumond verlegt, durch einen sehr langen Zwischenraum getrennt ist. Da nun aber die Untersuchungen über den Polarstern und den Anfang der Nakṣatra-Reihe mit Kṛttikās gezeigt haben, ass die Culturperiode der sog. Brāhmaṇazeit in das dritte Jahrtausend v. Chr. zurückgeht, so schwindet die Schwierigkeit, für die frühesten Kalendereinrichtungen ein noch höheres Alter anzusetzen. Und da wir nun einen, wenn auch in den Veden nicht nachweisbaren, aber mit Sicherheit aus dem Namen Agrahāyaṇa zu erschliessenden, jedenfalls sehr alten Jahresanfang mit Mārgaśira kennen, der um drei Monate von dem eben behandelten Neujahr entfernt liegt, so können wir ihn mit dem Herbstäquinox identificiren.[2]) Das dritte mit dem Sommersolstiz im Prauṣṭhapada be-

1) Oldenberg beruft sich S. 476 auf das Zeugniss des Missionars J. M. Merk über das Klima des Punjab, nach dem im Februar ein kurzes Frühjahr eintritt, während im März es schon warm in der Ebene werde. Dies widerspricht weder dem Anfang des *vasanta* im letzten Drittel des Februar, noch spricht es für den Eintritt desselben am 1. Februar, wie Oldenberg will. Uebrigens hat das Punjab etwas andere klimatische Verhältnisse, als die Northwest Provinces, auf die es für die Zeit der Brāhmaṇas in erster Linie ankommt.

2) Man beachte, dass gegen Ende September der Regen in den mehr westlich gelegenen Theilen Indiens zu Ende ist. Es war also das Aequinox auch dadurch äusserlich markirt.

ginnende Jahr erschliesse ich aus dem Anfang des vedischen Schuljahres und ähnlichem. Ich gebe zu, dass sich ein strenger Beweis für diesen Jahresanfang nicht geben lässt. Es wäre aussichtslos, über diesen und einige andere Punkte, wie z. B. die Auslegung des Sūryāsūkta, streiten zu wollen, da es sich um verschiedene Möglichkeiten handelt. Lassen wir das Zweifelhafte bei Seite, damit nicht der Streit um Nebenpunkte die Hauptsache verdunkle, so erkläre ich, dass die Hauptstützen meiner Ansicht über das Alter der indischen Cultur durch die Angriffe der Gegner nicht erschüttert, ihre eigenen Construktionen aber unhaltbar sind.

Zum Schluss noch ein paar Bemerkungen, zu denen mir Prof. Oldenberg's letzter Artikel Veranlassung giebt. Den von ihm angeführten Belegen dafür, dass in der vedischen Literatur die Monate von Neumond zu Neumond liefen, kann ich mich nicht verschliessen. Allerdings wäre erst aus einer Sammlung aller kalendarischen Angaben in der vedischen Literatur, wie sie Hofrath Bühler vorgeschlagen hat, zu ersehen, ob sich nicht auch Spuren der anderen Rechnungsweise, nämlich von Vollmond zu Vollmond finden. Aber wenn ich auch zugebe, dass das Amānta-System im Veda das üblichere gewesen ist, so bleiben die in meinem letzten Aufsatze hervorgehobenen Bedenken dennoch in Kraft. Wie kommt es, dass das Jahr mit dem Vollmond anfing und nicht mit dem Anfange eines Monates, dass also der Jahresanfang mitten in einen Monat fiel? Ich sollte doch meinen, dass ein solcher Jahresanfang nur dort entstehen konnte, wo das Pūrṇimānta-System galt, d. h. der Monat von Vollmond zu Vollmond gerechnet wurde. Und thatsächlich ist das Pūrṇimānta-System im nördlichen Indien im volksthümlichen Gebrauch nachweisbar seit dem 4. Jahrh. v. Chr. bis auf den heutigen Tag;[1]) nur die vedischen Inder stehen abseits. Dafür dass dies volksthümliche Pūrṇimānta-System in Folge einer Kalenderreform an die Stelle eines vorher geltenden Amānta-Systems getreten sei, liegen keinerlei Anzeichen vor.

Das Einzige, was man als eine Kalenderreform deuten könnte, ist das die astronomisch-kalendarischen Kenntnisse der Sūtra- und späteren Brāhmaṇaperiode verzeichnende Jyotiṣa Vedāṅga. Doch das Jyotiṣa legt eben die Amānta-Rechnung zu Grunde. Es lässt sich nun schwer annehmen, dass diese von Oldenberg „natürlicher" genannte Rechnungsweise des Monats als der Lebensdauer eines Mondes[2]) gewissermassen geräuschlos in dem grossen Bereiche des nördlichen Indiens durch das Pūrṇimānta-System verdrängt sein sollte, ohne dass dieses letztere durch eine Autorität nach Art des Jyotiṣa

1) So unter Aśoka und bei den Buddhisten, siehe Bühler in dieser Zeitschrift Bd. 46, S. 73. Auch die Jaina haben das Pūrṇimānta-System, wie man aus jeder Datumsangabe ersieht, z. B. Ācārāṅga II, 15, 22: je se hemantāṇaṃ paḍhame māse, paḍhame pakkhe, Maggasirabahule.

2) Oldenberg weisst darauf hin, dass auch Juden, Griechen und Römer den Monat ebenfalls von einem Neumond zum folgenden rechneten.

gestützt worden wäre. Nach meiner Ansicht löst sich diese Schwierigkeit am einfachsten durch die Annahme, dass die kalendarischen und astronomischen Kenntnisse nicht in brahmanischen Kreisen gewonnen wurden, sondern in denjenigen Klassen der Bevölkerung, welche ein praktisches Interesse daran hatten, eine geregelte Zeitrechnung zu besitzen. Dieselbe Ansicht habe ich schon in meinem ersten Artikel in dieser Zeitschrift, Bd. XLIX, S. 221 f., vertreten, dass nämlich „Ursprung und Weiterbildung des indischen Kalenders anderswo als in den Kreisen vedischer Theologen zu suchen ist." Indem ich mich zur Begründung meiner Ansicht auf das früher Gesagte berufe, möchte ich nochmals daran erinnern, dass wahrscheinlich von den Brahmanen oder, genauer, den vedischen Theologen die Bezeichnung der Monate als Madhu, Mādhava etc. statt der gemeinindischen und wohl uralten Benennung nach Nakṣatras herrührte, und dass der vedische Kalender auf Cyklen basirt, während der gemeinindische auf stete Beobachtung der Himmelserscheinungen gegründet ist. Die Opferkünstler nahmen wohl nur so viel von dem volksthümlichen Kalender auf, als sie gebrauchen konnten, und begnügten sich im Uebrigen mit solchen allgemeinen, von der directen Beobachtung unabhängigen Vorstellungen, wie sie zur Regelung des Opfers ausreichten. Dass sie dabei von der Pūrṇimānta-Rechnung abwichen und den Monat als eine *lunatio*, die Lebensdauer eines und desselben Mondes, auffassten, fügt sich recht wohl in die Gesammtheit ihrer kalendarischen Begriffe. Ihre Anschauung ist ja, wie Prof. Oldenberg hervorhebt, in gewisser Beziehung die natürlichere, aber nicht für diejenigen, welchen der Vollmond der wichtigste Moment des Monates war, wie es in Indien der Fall ist, wo die Monate ihre Benennung von dem Vollmonde, bez. von dem Nakṣatra, bei dem der Vollmond steht, erhalten.

Prof. Oldenberg sagt S. 471 seines letzten Artikels, dass ich die Darlegung seiner Hypothese, wie die Inder zur Kenntniss der Solstitial- und Aequinoctial-Punkte ohne Kenntniss der Bahn der Sonne unter den Gestirnen kommen konnten, gänzlich missverstanden habe. Halten wir uns also an seine neuerdings gegebene Erklärung. Die Inder wussten, so nimmt er S. 471 an, „dass während des Halbjahres der zunehmenden Tage die Sonne von Tag zu Tag nördlicher, während des Halbjahres der abnehmenden von Tag zu Tag südlicher auf- und untergeht", und dass „sie die Zeitpunkte und gewiss auch die Punkte des Horizontes beachteten, an welchen die Wenden stattfinden". Wie gestaltet sich dies nun in der Praxis? Für einen Beobachter, z. B. auf dem 28. Grad n. Br., etwa in Delhi, verschiebt sich zur Zeit der Sonnenwende der Aufgangspunkt der Sonne innerhalb dreier Wochen um weniger als der scheinbare Durchmesser der Sonne; mit anderen Worten, der Beobachter war wenigstens drei Wochen lang im Zweifel, ob die Sonne noch in ihrem nördlichem Laufe sei, oder den südlichen schon angetreten habe, und für eben diesen Zeitraum musste der wahre Zeitpunkt der Sonnenwende

ungewiss sein. Dagegen verändert sich der Aufgangspunkt der Sonne zur Zeit des Aequinox um ebensoviel und mehr in einem Tage, wie zur Zeit des Solstiz in drei Wochen. Die von Oldenberg vorgeschlagene Methode eignet sich also zur Feststellung des Aequinox, nicht zu der des Solstiz. Da nun die Inder den Aufgang der Plejaden im Ostpunkte bemerkt hatten, so ist nicht wahrscheinlich, dass sie den Aufgang der Sonne in eben diesem Punkte unbeachtet gelassen hätten. Aber gerade das Aequinox sollen die alten Inder nach Oldenberg nicht beachtet haben.

Diesen künstlichen Construktionen lege ich wenig Werth bei; ich glaube nach wie vor, dass die Inder in der ältesten Zeit auf dieselben Methoden der Beobachtung verfallen sind, wie alle Völker in der Kindheit ihrer Cultur, auf die Beobachtung des Frühaufganges der Gestirne, und dass sie so zur Kenntniss der Sonnenbahn gelangt sind, mag auch erst in späteren vedischen Schriften Bezug auf diese Dinge genommen werden.

War das Epos und die profane Litteratur Indiens ursprünglich in Prâkṛit abgefasst?

Von

Hermann Jacobi.

Die Herren A. Barth[1]) und G. Grierson[2]) haben bei Gelegenheit einer Besprechung meines Buches „das Râmâyaṇa, Geschichte und Inhalt, etc. Bonn 1893“ die Hypothese aufgestellt und vertheidigt, dass das Epos eine Zeit lang in prâkṛitischer Gestalt bestanden haben müsste und erst später, etwa gegen den Anfang unserer Zeitrechnung, in das Sanskrit übertragen worden sei. Wenn zwei so bedeutende, zudem in verschiedenen Forschungsgebieten thätige Gelehrte denselben Gedankengang einschlagen und zu demselben Resultate gelangen, verdient ihre Ansicht allgemeine Beachtung und gründliche Prüfung. Da nun meine Ansichten über die Geschichte des Epos und über die epische Sprache, wie ich sie in obengenanntem Buche niedergelegt habe, durch die von den Herren Barth und Grierson befürwortete Hypothese, wenn nicht geradezu abgethan, so doch wenigstens in wesentlichen Punkten umgestaltet würden, so liegt es mir ob, Stellung zu ihr zu nehmen und mich öffentlich darüber auszusprechen. Das ist der Zweck der folgenden Zeilen.

Beide Gelehrten begründen ihre Hypothese mit dem Satze, dass ein volksthümliches Epos in der Volkssprache vorgetragen sein müsse. In den ersten Jahrhunderten v. Chr. sei die Volkssprache schon Prâkṛit gewesen; also müssten sich die Barden, *kuśîlava*, beim Vortrag epischer Gesänge des damaligen Prâkṛit bedient haben. Die jetzige Sanskrit-Gestalt des Epos denkt sich Grierson in derselben Weise zu Stande gekommen, wie die Sprache der Inschriften von reinem Prâkṛit ausgehend nach allmählich immer sich vervollkommnenden Versuchen zuletzt in beinah richtiges Sanskrit überging. So seien auch die buddhistischen Gâthâ in der Mitte dieses Processes festgehalten und stereotypirt worden. Etwas ähnliches sei mit den epischen Gesängen geschehen, wenn wir auch über das wie zur Zeit noch im Dunkeln wären.

1) Bulletin des Religions de l'Inde p. 288 ff.
2) Indian Antiquary, vol. XXIII p. 52 ff.

Von dieser Argumentation wird nicht nur das Râmâyaṇa, sondern auch das Mahâbhârata betroffen; es möge dahingestellt bleiben, wie weit davon auch die Purânen berührt werden. Es würde nun, die Richtigkeit der Hypothese vorausgesetzt, äusserst befremdlich sein, dass eine so grosse Litteratur diese bedeutsame Metamorphose durchgemacht haben sollte, ohne dass sich irgend eine Andeutung oder auch nur die leiseste Erinnerung darüber bei den Indern selbst erhalten hätte. Ferner wäre es nicht weniger wundersam, dass die Sprache des Râmâyaṇa und des Mahâbhârata genau dieselbe ist. Wäre sie, wie die Hypothese will, aus einer gelehrten Restitution hervorgegangen, so wäre es unerklärlich, dass sie durchaus dieselben Fehler — denn als solche müsste man die Abweichungen des epischen Sprachgebrauches von den Regeln der Grammatiker ansehen — in ihrem ganzen litterarischen Umfange festgehalten hätte, während sie von ganzen Classen anderer Unregelmässigkeiten frei ist, die der früher stereotypirte Gâthâ-Dialect aufweist. So wären z. B. alle jene Bastardformen von Aoristen entfernt und dafür Perfecta eingesetzt, die syntaktisch sich nach Pâṇini zum Theil wenigstens auch nicht rechtfertigen lassen. Oder um ein Beispiel aus der Lautlehre zu erwähnen, so bildet im Gâthâ-Dialect Doppelconsonanz namentlich im Wortanlaut positio debilis: von dieser tiefeingreifenden Erscheinung finden sich im Râmâyaṇa nur vier Belege, und zwar in einem in sich abgeschlossenen Stücke, der Viśvâmitra-Episode[1]); in dem übrigen Gedichte kommen nur drei vor[2]). Wenn nun, wie man doch annehmen müsste, die epische Sprache diese Eigenthümlichkeit der Sprachentwicklung einst auch besessen hat, dann kann die Sanskritisirung des Epos nicht allmählich und gewissermassen unbemerkt vor sich gegangen sein. Denn man bedenke, wie manche früher kurze Silbe durch das strengere Positionsgesetz lang geworden wäre und so das Metrum gestört hätte. Schon aus diesem Grunde allein müsste man eine vollständige Umdichtung oder vielmehr Neudichtung annehmen.

Diese Bemerkung führt mich zur Metrik selbst. Die Gesetze des epischen Śloka sind, wie bekannt, zum Theil äusserst fein, und sie werden im Epos mit grosser Strenge eingehalten. Die metrischen Gesetze des Śloka im Prâkṛit und Pâli sind aber viel loser, und es herrscht bei weitem mehr Willkür. Nach der neuen Hypothese müsste also nicht nur die Sprache des Epos eine retrograde Metamorphose durchgemacht, sondern auch die Metrik sich gleichzeitig verfeinert haben und zwar wiederum durchaus gleichmässig auf dem ganzen Gebiete der epischen Litteratur. Die Gleichmässigkeit und Consequenz aller dieser Erscheinungen schliessen die Annahme aus, dass sie allmählich so geworden seien, und machen die Annahme eines einheitlichen Umdichters nothwendig,

1) Siehe mein „Râmâyaṇa" p. 26f.
2) Ebenda p. 25, in der Note unter b).

der, indischer Gepflogenheit durchaus widersprechend, sein Licht unter den Scheffel gestellt und sorgfältig alle Spuren seines Daseins verwischt hätte. Wer ist der grosse Unbekannte? Wir dürften wohl eine Antwort auf diese Frage erwarten, denn es handelt sich nicht um einen Ṛishi der Vorzeit, sondern um einen Mann, der einige Jahrhunderte später als Candragupta und Aśoka gelebt haben müsste.

Solche Schwierigkeiten erheben sich, wenn wir uns die Eigenthümlichkeiten der epischen Sprache und Metrik nach der neuen Hypothese erklären oder anschaulich machen wollen. Dagegen stösst man nicht auf ähnliche innere Widersprüche, wenn man die epische Sprache in Indien als die stereotype Sprache der epischen Dichter betrachtet, die sich bei diesen ausgebildet und festgesetzt hat, gerade so wie in Griechenland die epische Sprache des Homer festgehalten wurde auch da und dann, wo die Sprache des Volkes weit von ihr abwich.

Aber es lässt sich auch direct der Nachweis erbringen, dass das Epos in Sanskrit zu jener Zeit vorhanden war, als seine Sprache nach Barth und Grierson noch Prâkṛit gewesen sein soll. Patañjali erörtert in der Einleitung zum Mahâbhâshya den Einwurf, dass die Grammatik Sprachformen (śabda) lehre, die ungebräuchlich (aprayukta) seien. Dabei verweist er den Gegner auf das grosse Gebiet der Litteratur, welches man nach den angeblich ungebräuchlichen Worten durchsuchen müsse, ehe man ein *aprayukta* ausspreche; er beendet seine Aufzählung der Litteraturwerke mit vâkovâkyam, *itihâsaḥ* purâṇam vaidyakam. Wäre die Sprache des Epos die des Volkes gewesen, so wäre seine Erwähnung hier überflüssig gewesen, da jeder eo ipso wusste, was in der Volkssprache gebräuchlich oder nicht war. Patañjali hätte dann ebenso gut Lieder und Dramen nennen können. Aber er beschränkt sich in seiner Aufzählung der Litteratur offenbar auf das, was als Autorität für den Sprachgebrauch gelten durfte; und da es sich hier um die Sanskrit-Grammatik handelt, so ist es äusserst wahrscheinlich, dass er nur Sanskritwerke nennt und zwar alte. Denn die gelegentlichen Citate in künstlichen Metren und im Stile der Kunstpoesie beweisen, dass damals schon diese Gattung der Poesie bestand. Und wenn er dennoch nicht das kâvyam als eine Quelle für die Sprachforschung nennt, so ist offenbar sein Grund, dass es ihm entweder als zu modern, bez. zu wenig ernsthaft erschien, um als Autorität für richtigen Sprachgebrauch zu gelten, oder dass in ihm nur das Sanskrit gebraucht wurde, wie man es damals sprach. Denn dass man damals noch in gewissen Kreisen Sanskrit sprach, kann nach den Untersuchungen Bhandarkar's in seinem XVIII. Article der Wilson Lectures nicht mehr bezweifelt werden.

Wir müssen jetzt untersuchen, ob der von den Urhebern der Hypothese vorgebrachte Grund, dass ein Volksepos in der Sprache des Volkes vorgetragen werden muss, stichhaltig ist. In dieser

Allgemeinheit ausgesprochen, scheint er es allerdings. Aber zunächst lässt sich dagegen anführen, dass auch die Gesänge der Ilias und Odyssee in der homerischen Sprache vorgetragen wurden, obschon die Sprache der Zuhörer sich von jener nicht unbedeutend unterschied. Ist nun das epische Sanskrit wirklich so verschieden von den älteren Prâkṛits? Zunächst ist hervorzuheben, dass die meisten Prâkṛitwörter direct aus dem Sanskrit stammen, oder vielmehr umgekehrt, dass die meisten im Epos gebrauchten Wörter, von Verbalformen abgesehen, in nur wenig veränderter Lautgestalt auch im Prâkṛit vorkommen. Es konnte einem Inder der damaligen Zeit nicht schwer fallen, die Wörter seiner Sprache in dem reicher artikulirten Sanskrit wiederzuerkennen, namentlich wenn sich ihm von Jugend auf letzteres zu hören Gelegenheit bot. Und da, wie wir wissen, die Brâhmanen es sprachen (vedam adhîtya tvaritâ vaktâro bhavanti, Patañjali in Mahâbhâshya ed. Kielhorn p. 5), so mussten weitere Kreise an den sanskritischen Tonfall gewöhnt werden, wodurch ihnen das Verständniss des Epos keine grössere Schwierigkeiten bereitete als etwa einem Plattdeutschen das Verständniss eines hochdeutschen Gedichtes. Dass sich dies wirklich einst so verhielt, dafür spricht meines Dafürhaltens der Sprachgebrauch der Dramen, in denen Sanskrit Redende mit Prâkṛit Redenden sich unterhalten, ohne dass man darin etwas unnatürliches gefunden hätte. Ob zu Kâlidâsa's Zeit das Drama in dieser Beziehung noch ein getreuer Spiegel der damaligen Verhältnisse war, will ich nicht untersuchen; aber man wird wohl darüber einig sein, dass das Drama die Sprachverhältnisse der höheren Kreise im Grunde richtig wiedergiebt für diejenige Zeit, in der es selbst entstanden ist oder vielmehr die uns bekannte Form angenommen hat, bez. Eingang in die höhere Litteratur gefunden hat.

Aber, wird man mich fragen, du behauptest doch nicht, dass Alle 'âgopâlam' noch im zweiten oder selbst fünften Jahrhundert v. Chr. Sanskrit verstanden hätten? Zunächst antworte ich, dass wir bei einer so scharf in Kasten, Stämme und Clans gegliederten und in sie zerfallenden Nation wie der Indischen gar nicht unsern Begriff von „Volk“ als einer mehr oder weniger homogenen Masse, welche Sprachgemeinschaft zu einer Art von Einheit verbindet, ohne wesentliche Modification in Anwendung bringen dürfen. Dann behaupte ich auch gar nicht, dass das Râmâyaṇa von dem ganzen sogenannten „Volke“ der Inder verstanden worden sei. Ob es der Fall war oder nicht, ist für meine These von keinem Belang. Denn das Râmâyaṇa richtet sich nicht an die unterschiedslose Menge. Dafür ist es zu hoch. Lieder für Ungebildete müssen von groberem Korn sein; das zeigen uns die „Legends of the Panjab“. Solche Lieder „will not stand the test of time“. In einem Lande wie Indien, wo die Klassen der Gesellschaft sich so streng sondern, ist der epische Sänger seines Hörerkreises bei den Gebildeten sicher; er brauchte sich daher nicht zum Spielmann zu erniedrigen, um sich

seinen Lebensunterhalt zu ersingen. Wenn der jetzige Barde so tief gesunken ist, so ist der Grund der, dass den breiten Schichten des Volkes eine grosse Litteratur zur Disposition steht, die ihren ästhetischen und Unterhaltungs-Bedürfnissen genügt. Aber in der alten Zeit war es anders; da mussten epische Sänger für geistige Nahrung Aller sorgen, auch für die der höchsten Klassen, wie die Spielmänner in unserem Mittelalter.

Der Kreis, an den sich die alten *kâvyopajîvinah* wandten, wird mit der Zeit immer enger geworden sein; zuletzt wurden sie zu *Râmâyaṇa-pâṭhaka*, wie die spätere Zeit sie kennt [1]). Aber es ist nicht anzunehmen, dass sich aus ihnen durch eine Reihe allmählicher Uebergänge die Zunft der jetzigen 'bards and minstrels' entwickelt habe. Deren Ursprung müssen wir vielmehr anderswo suchen: es war wahrscheinlich die Klasse volksthümlicher Erzähler und Spielleute, denen die *kathaka* [2]) angehörten. Um über diesen Punkt ins Klare zu kommen, wollen wir alle Züge, die sich noch von dieser „volksthümlichen“ Epik (im Gegensatz zur echten und alten Heldensage) erhalten haben, zu einem Bilde vereinigen. Unsere Hauptquelle hierbei ist der Kathâ Sarit Sâgara, da sein Original, Guṇâḍhya's Bṛihat Kathâ, wirklich in einer Volkssprache, der Paiśâcî, abgefasst war und in alte Zeit, nahe an den Anfang unserer Zeitrechnung zurückreicht. In dieser Encyclopädie der Erzählungen ist offenbar das Bedeutendste, wenn nicht das Meiste, was dem Verfasser von der Unterhaltungs-Litteratur seiner Zeit bekannt war, inhaltlich uns bewahrt. Wir haben darin Bestandtheile der verschiedensten Art: einige waren vielleicht schon Volksbücher, wie das Pancatantra und die Erzählungen des Vetâla; andere sind offenbar durch Kathakas mündlich überlieferte Erzählungen, theils in Prosa mit eingestreuten Strophen nach Art der Jâtaka und der Jaina Kathânaka, theils in metrischer Form als Romanzen. Erzählungen und Romanzen bildeten, wie man aus dem Kathâ Sarit Sâgara noch ersehen kann, die Hauptmasse der „volksthümlichen“ epischen Dichtung in den ersten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung. Aber wie bei den jetzigen epischen Liedern [3]) waltete auch bei jenen älteren das Bestreben sich in Cyklen zusammenzuschliessen, aus denen selbstständige Epen entstehen konnten. So bildeten wohl die Erzählungen von Vikramaśakti im XVIII. Buche des K. S. S. einen Cyclus, dem auch die späteren Sagen von Vikrama und Śâlavâhana angegliedert wurden. Ein kleineres Epos ist im XVII. Buche enthalten in der Erzählung von Muktâphalaketu und Padmâvatî. Ein grösseres bildete die Grundlage für die im VIII. Buche mitgetheilte Geschichte von den Kämpfen der Asuras und Vidyâdharas; sie ist, wenigstens was die Liebesabenteuer ihres Helden Sûryaprabha betrifft, vollständig im Geschmacke der von

1) Kathâsaritsâgara 55, 142. 2) ibid. 10, 2.
3) R. C. Temple, Legends of the Panjab, preface p. IX.

mir in den „Ausgewählten Erzählungen in Mâhârashṭrî“ herausgegebenen Erzählung von Bambhadatta gehalten, für die wir also auch einen Romanzen-Cyklus voraussetzen dürfen. Auch die Rahmenerzählung des K. S. S., die Geschichte von Udayana, bildete wohl früher einmal ein romantisches Epos; noch zu Kâlidâsa's Zeit erzählten sie die alten Leute in den Dörfern Avanti's [1]). Auch ausserhalb des K. S. S. sind uns noch Stoffe erhalten, die auf alte „volksthümliche“ Epen zurückgehen: mit Sicherheit ist dies für das Vîracaritra anzunehmen, über das ich in den Indischen Studien XIV, p. 97 ff. berichtet habe [2]).

Wir haben hier also Bearbeitungen volksthümlicher Epen, die vermutlich alle in irgend einem Prâkṛit abgefasst waren. Sie bildeten aber auch ihrem ganzen Wesen nach eine besondere Art der epischen Dichtung. In ihrem Charakter treten nämlich zwei Züge, der erotische und der märchenhafte, besonders stark hervor und berechtigen uns, diese Gattung als romantische Epik zu bezeichnen. Die Helden und Heldinnen sind das, was man technisch nâyaka und nâyikâ nennt: ihre Liebesgeschichte bildet oft den Kern, fast immer einen nicht unwesentlichen Theil der Fabel. Der Held gewinnt stets die schöne Maid, meistens aber wird er mit einem halben Dutzend oder mehr solcher lieber Geschöpfe beglückt. Wie männlich einfach ist dagegen in dieser Beziehung die Heldensage: sie schildert wohl ergreifend und wahr die Gattentreue und Gattenliebe, aber besingt nicht in süsslicher Weise die Verliebtheit ihres Helden. Der märchenhafte Zug (adbhuta) ist ebenso charakteristisch, obgleich es scheinen könnte, als ob er von dem phantastischen Element der Heldensage nicht gesondert werden könnte. Und doch ist der Unterschied nicht unbedeutend. Denn während die Sage dem alten epischen Dichter seinen Stoff an die Hand giebt, erfindet der romantische Dichter mit ungebundener Phantasie: er reiht ein wunderbares Abenteuer an das andere,

1) prâpyâ 'vantîn Udayanakathâ-kovidagrâmavṛiddhân. Megh. 30.

2) Dass wir hier es in der That mit einem alten epischen Stoffe zu thun haben, habe ich im Indian Antiquary VIII, 201 dadurch wahrscheinlich gemacht, dass der Name eines dieser Sage angehörenden Helden Talaprahâri als ehrendes Beiwort, etwa wie unser „Hercules“, Fürsten im 11. Jahrh. beigelegt wird. Wichtiger aber ist folgendes, worauf mich Hofrath Bühler aufmerksam macht. In der Nâsik-Inschrift Pulumâyi's (Archaeological Survey of Western India, vol. IV, p. 108, 110) wird über dessen Vater Śâtakarṇi Gautamîputra gesagt, dass er Śakas, Yavanas und Pahlavas vernichtet, dass er den Ruhm des Sâtavâhana-Geschlechtes wieder befestigt, und dass er die Schaaren seiner Feinde besiegt habe, selbst in der ersten Linie der Schlacht kämpfend, an der Pavana, Garuḍa, die Siddhas, Yakshas, Râkshasas, Vidyâdharas, Bhûtas, Gandharvas und Câraṇas, Mond, Sonne, Sterne und Planeten theilgenommen hätten. Da nun alles dies auch im Vîracaritra von Śâlavâhana, bez. von dessen Sohne Śaktikumâra erzählt wird, so sieht man, dass dessen Stoff schon zu Pulumâyi's Zeit (2. Jahrh. n. Chr.) bekannt und, wahrscheinlich in volksthümlichen Romanzen, auf Śâtakarṇin bezogen wurde, der wohl mit dem Śaktikumâra des Epos identificirt werden darf.

meist mit dem deutlichen Bestreben, seine Zuhörer aus einer Ueberraschung in die andere zu stürzen. Der Aufbau der Fabel ist dadurch oft ein willkürlicher, und die Charakteristik der handelnden Personen unterbleibt meistens fast gänzlich. Der Zuhörer, Bürger oder Kaufmann, träumte sich offenbar in die Rolle des Helden, und dessen Schicksale fielen in seine Gefühls- und Interessensphäre, während ihn die heroischen Thaten der Helden des alten Epos kalt liessen.

Durch die eben ausgeführten Züge stellt sich die romantische Epik der Heldensage gegenüber als die mindere dar und erhält dadurch gewissermassen einen bürgerlichen Charakter. Sie richtete sich offenbar an den gemeinen Mann, nicht an die Vornehmen des Landes, wie wir denn das zufällige Zeugniss Kâlidâsa's haben, dass die Geschichte Udayana's bei den Dorfbewohnern Avanti's verbreitet gewesen ist. Hierdurch erledigt sich auch leicht die Frage nach der Sprache, deren die romantische Epik sich bediente: sie musste der „Volkssprache“ nahestehen, weil diese die Sprache der Zuhörer war, denen der romantische Sänger seine Lieder vortrug. Uebrigens wird dieser Schluss auch noch dadurch wahrscheinlich gemacht, dass die Bṛihat Kathâ in Paiśâcî abgefasst war; denn die Bearbeitung richtete sich an ähnliche Kreise wie die Originale, und darum wird auch die Sprache jener nicht sehr verschieden gewesen sein von derjenigen dieser, nämlich irgend welchen Prâkṛits. Die Zeit der Blüthe der romantischen Epik, von der wir durch die Bṛihat Kathâ Kunde besitzen, hängt von der ihres Autors Guṇâḍhya ab. Da derselbe wahrscheinlich in dem 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. gelebt hat, so dürften seine Originale der Zeit um den Beginn unserer Zeitrechnung angehören. In noch höheres Alterthum werden wir geführt, wenn wir die Jâtaka mit in Betracht ziehen, allerdings nicht als Erzeugnisse der romantischen Epik in einer Volkssprache, sondern als Zeugnisse für dieselbe. Zwar können wir nicht nachweisen, dass die Originale dieser zu sektarischen Zwecken verwandten Erzählungen metrische Form hatten; aber wenn sie auch in Prosa mit eingestreuten Versen abgefasst waren, so ändert das nichts an der Sache. Denn die volksthümliche Epik kann ebenso die weniger kunstmässige Form einst gehabt haben, wie es nach den schönen Untersuchungen Oldenberg's für die vedische Epik angenommen werden muss.

Hier hätten wir also die „volksthümliche Epik in volksthümlicher Sprache“, die Barth und Grierson mit Recht postuliren, aber mit Unrecht in den beiden grossen Epen suchen. Sie bildet einen grossen Strom, der neben der Heldensage einher lief, aber ohne sie aufzunehmen, wie beide Gelehrten wollen.

Wie sehr beide epischen Strömungen ihrem Charakter nach von einander verschieden sind, merkt man am besten, wenn ein romantischer Epiker Stoffe der Heldensage entlehnt; denn von den epischen Sänger, hoch oder niedrig, kann man sagen: „all is fish

that comes to their net" [1]). Man vergleiche z. B. das 7. Buch des Râmâyaṇa mit dem, was aus demselben Stoffe in Kathâsaritsâgara LI, 59 ff. gemacht worden ist. Wie ist alles ins Mährchenhafte und Wunderbare gezogen, sodass kaum mehr die alte Sage zu erkennen ist! Genau denselben Charakter trägt das Daśaratha Jâtaka, worüber man das Genauere in meinem „Râmâyaṇa" p. 84 ff. nachsehen möge. Wäre das Râmâyaṇa und Mahâbhârata der Obhut solcher volksthümlicher Barden anvertraut gewesen, so würde Indien kein heroisches Epos besitzen, sondern nur ein romantisches.

Die Hypothese, dass die Heldengedichte einstmals in Prâkṛit vorgetragen und erst gegen den Anfang unserer Zeitrechnung in Sanskrit umgedichtet worden seien, steht aber noch mit einer weiter ausschauenden Theorie in Zusammenhang, die ebenfalls von den genannten Herren, denen sich auch Herr Senart anreiht, als richtig angenommen wird. Es soll nämlich das Sanskrit zuerst auf die Brahmanenschulen beschränkt und von diesen nur für ihre technische Litteratur gebraucht worden sein. Erst gegen Anfang unserer Zeitrechnung hätte man es in weiteren Kreisen als litterarische Sprache adoptirt. So hätte sich allmählich eine allgemeine profane Sanskrit-Litteratur entwickelt, deren Vorbilder im Prâkṛit liegen.

Für diese Annahme beruft man sich auf die Thatsache, dass die Sprache der Inschriften ursprünglich reines Prâkṛit ist und durch mehrere Zwischenstufen in reines Sanskrit übergeht. Es steht also fest, dass die Kanzleisprache zuerst Prâkṛit, später Sanskrit war, oder mit andern Worten, dass die Kanzleibeamten erst später sich aus den gelehrten Kreisen recrutirten [2]). Warum, wissen wir nicht; aber es lassen sich ausser der genannten Theorie andere Erklärungen aufstellen. So z. B., dass zuerst, als die Verwaltung grösserer Reiche in höherem Masse als bis dahin Ausstellung von Schriftstücken aller Art nöthig machte, man die Beamten aus denjenigen Kreisen wählte, die berufsmässige Schreiber waren. Das waren aber nicht Gelehrte, sondern wahrscheinlich Leute des Handelsstandes, wie ja noch heutzutage die Schreiberkaste, die der Kâyasthas, nicht aus Paṇḍits besteht, sondern eine Mischlingskaste ist. Was den Paṇḍit vermocht hat, sich, wie überall, so auch in des Königs Kanzlei einzudrängen, wird vielleicht beim Fortschritt der Forschung verständlich werden. Jedenfalls ist es nicht nöthig, wegen der

1) So haben auch die Dichter der Heldensage die heiligen Erzählungsstoffe ihrer Zuhörerkreise, die Sagen der parivrâjaka-Litteratur, wie Professor Leumann annimmt, sich zu nutze gemacht. Aber es sei hier ausdrücklich hervorgehoben, dass diese Entlehnungen mit Nichten beweisen, dass der Ursprung der Heldensage und des Epos auf die „Parivrâjaka-Litteratur" zurückgehe.

2) Ueber diesen Gegenstand hatte ich in vergangenem Sommer eine eingehendere Unterhaltung mit Herrn Hofrath Bühler. Der Kern der Erklärung ist sein geistiges Eigenthum, wenn ich auch im Einzelnen nicht mehr auseinanderhalten kann, was ihm gehört und was mir. Doch liegt es mir fern, hier die ganze Frage erörtern zu wollen; ich erwähne nur soviel, als für den Zusammenhang unserer Betrachtung nöthig ist.

Veränderung der Kanzleisprache anzunehmen, dass erst in verhältnissmässig später Zeit, nachdem das Sanskrit lange Jahrhunderte hindurch auf Gelehrtenkreise beschränkt gewesen, es in die allgemeine Litteratur eingedrungen sei. Zur Unterstützung dieser Theorie berief man sich denn auch noch auf andere Erscheinungen. Schon der verstorbene Garrez habe vor langer Zeit gezeigt, dass die lyrische Poesie des Sanskrit nach älteren Prâkṛit-Mustern gebildet sei. Wenn auch Hâla älter ist als alles, was wir sonst von erotischer Poesie in Indien besitzen, so ist damit noch nicht ausgemacht, dass sich aus dieser Gattung prâkṛitischer Lyrik auch alle sanskritische Lyrik entwickelt habe. Jedenfalls scheint mir manches, was in Bhartṛihari's Śṛiṅgâraśataka aufgenommen ist, aus einer ganz anderen litterarischen Strömung geschöpft zu sein, die von jener volksthümlichen Erotik grundverschieden ist; ich meine das, was man als erotische Gnomik bezeichnen könnte. Wie dem auch sein mag, so glaube ich doch, wie ich in dieser Zeitschrift Bd. XXXVIII, p. 615 f. ausgeführt habe, dass aus den Namen der Sanskrit-Metra auf das Bestehen einer erotischen Sanskrit-Poesie geschlossen werden kann, die sich in der Erfindung immer neuer Versarten gefiel. Da nun meistens die Namen der Metren weiblichen Geschlechts sind und zwar Epitheta, die man auf ein schönes Mädchen beziehen muss oder wenigstens kann, und da diese Namen sich meistens dem nach ihnen benannten Metrum einfügen, so liegt die Vermuthung nahe, dass man den Namen für ein neues Metrum aus einer in ihr gedichteten, vielleicht besonders beliebt gewordenen Strophe entnommen habe, indem man dafür ein in ihr vorkommendes irgendwie frappirendes Wort verwendete. Prof. Weber, der diese Folgerung zuerst ausgesprochen hat, ist auch der Ansicht, dass man die Blüthe dieser uns verlorenen erotischen Poesie eher vor als nach den Anfang unser Zeitrechnung zu setzen habe (Ind. Studien VIII, p. 181 f.). Da die meisten dieser künstlichen Metra nicht in der Prâkṛit-Litteratur vorkommen, so kann diese erotische Lyrik nicht eine prâkṛitische Lyrik gewesen sein. Folglich haben wir es hier mit einer echt sanskritischen alten Lyrik zu thun, und sind wir somit berechtigt, die oft nachgesprochene Behauptung des Herrn Garrez sehr einzuschränken.

Was das Drama angeht, so zeigt es uns nicht, dass es aus dem Prâkṛit hervorgegangen ist, sondern soweit wir es kennen — und das trifft schon für Daṇḍin zu, siehe Kâvyâdarśa I, 31 — gehört es mit einem Theile der Sanskrit-, mit dem andern der Prâkṛit-Litteratur an, insofern als es beide Sprachen enthält und die litterarische Bearbeitung beider voraussetzt.

Von der Kâvya-Litteratur hat meines Wissens noch Niemand behauptet, dass sie auf prâkṛitische Muster zurückgehe; sie verräth ja zu deutlich durch ihre ganze Art, dass sie in gelehrten Kreisen gepflegt und daher auch wohl entstanden ist. Wenigstens darüber wird wohl kaum ein Zweifel bestehen können, dass sich die Prâkṛit

Kâvya, die wir besitzen, der Setubandha und der Gauḍavadha, strenge an sanskritische Muster halten.

So bleiben von der ganzen profanen Litteratur nur die Erzählung und das Märchen übrig, von denen es beinahe gewiss ist, dass sie zuerst aus einer volksthümlichen Prâkṛit-Litteratur stammen, wie denn ja überall das Märchen erst spät, nachdem es lange im Volke gepflegt worden war, Bürgerrecht in der höheren Litteratur sich erworben hat. Ich habe oben diese Thatsache litterarhistorisch zu würdigen versucht, wesshalb ich nicht nochmals darauf einzugehen brauche. Das Ergebniss unserer Untersuchung ist also, dass die Theorie von dem prâkṛitischen Ursprung der gesammten profanen Sanskrit-Litteratur weder in den Thatsachen noch in der Tradition genügende Unterstützung findet. Ich glaube, es lässt sich auch ihre Unmöglichkeit darthun. Wenn nämlich Prâkṛit-Muster den Sanskrit-Werken der schönen Litteratur zu Grunde lägen, so müssten jene die Vorzüge dieser zeigen. Nun ist aber der Stil im Pâli und im älteren Prâkṛit sowohl in Prosa wie Poesie, unbeholfen, steif, hölzern, dagegen im Sanskrit gewandt und fliessend im Epos, elegant und concis im Kâvya: und doch wäre der Prâkṛitstil das Muster gewesen, an dem sich die Sanskrit Dichter hätten bilden müssen. Denn nach der Annahme gab es keine Vorbilder in Sanskrit; es war ja nur für die heilige und technische Litteratur gebraucht und also auch nur dafür brauchbar gemacht worden. Und dieses todte Sanskrit ist nicht in ein bloses Scheinleben zurückgalvanisirt worden, sondern mit göttlicher Genialität hätten die Dichter es verstanden, trotz der Rohheit ihrer Muster, die todte Sprache zum geschmeidigsten Material ihrer Kunst zu machen und Kunstwerke zu schaffen, die ihre Muster tief in den Schatten stellten. Ja, so erfolgreich waren ihre Bemühungen, das todte Sanskrit zur Sprache der schönen Litteratur zu erheben, dass die Prâkṛit-Schriftsteller später aus ihr ihre Muster nehmen mussten, und das klassische Prâkṛit deutlich die Abhängigkeit von der Sanskrit-Litteratur zur Schau trägt. Ich glaube, wenn man sich das Unnatürliche und Unwahrscheinliche des angenommenen Vorgangs recht klar macht, wird man die Unhaltbarkeit der ganzen Theorie erkennen. Dagegen lässt sich bei meiner Annahme, dass das sanskritische Epos bis in verhältnissmässig späte Zeit lebendig blieb, die Entwickelung der klassischen Litteratur ohne Schwierigkeit begreifen, wie ich in meinem „Râmâyaṇa“ p. 117 ff. dargelegt habe. Denn das Epos enthielt eine Dichtersprache, die nur der grammatischen Säuberung und des conciseren Gedankenausdrucks bedurfte, um für die klassische Dichtkunst vollständig geeignet zu werden. Dieser Vorgang nöthigt zu keinen gewagten Annahmen; er ist ganz natürlich und hat in andern Litteraturen seine Parallelen.

Endlich will ich noch erwähnen, dass auch die Geschichte der Metrik für meine Annahme spricht. Die ältesten Verse in Pâli und Prâkṛit (im Canon der Buddhisten und Jainas) sind dieselben

wie in der älteren Sanskrit-Litteratur: Anuṣṭubh, Triṣṭubh, Jagatî und das aus letzterer neu hinzu gebildete Vaitâlîyam. Nachdem das Prâkṛit zu litterarischer Selbstständigkeit sich entwickelt hat, giebt es die alten Metra auf, und an deren Stelle tritt die Âryâ, das eigentliche Prâkṛit-Metrum. Sanskrit-Dichter haben sich zwar auch der Âryâ bedient, aber sie ist doch nie zu einer leitenden Stellung gelangt, wie man annehmen müsste, wenn Prâkṛit-Werke, natürlich vollendetere und nicht jene ersten Versuche, die Vorbilder der Sanskrit-Litteratur gewesen wären. Es ist bedeutsam, dass in den alten mahâkâvyas die Âryâ noch nicht vorkommt, dieselben dagegen in andern künstlicheren Metren gedichtet sind, die erst ganz spät in Prâkṛit-Gedichten nachgeahmt werden. Auch in dieser Beziehung hat sich also die Prâkṛit-Litteratur neben der Sanskrit-Litteratur entwickelt und zwar zunächst in Anlehnung an letztere, dann aber selbstständiger, so dass sie ihr eigenes Versmass ausbilden konnte und die Entwickelung der künstlichen Sanskrit-Metrik nicht mitmachte. Diese Thatsachen der Geschichte der Metrik sind mit der Annahme unvereinbar, dass die profane Sanskrit-Litteratur auf prâkṛitische Muster zurückgehe.

Die grosse Anzahl von Widersprüchen, Ungereimtheiten und Unmöglichkeiten, welche sich als Folgerungen aus der behandelten Theorie ergeben oder in ihrem Gefolge auftreten, machen es mir unmöglich, sie anzunehmen. Sie hat das charakteristische Merkmal jeder unrichtigen Theorie: zwar eine wirkliche oder vermeintliche Schwierigkeit zu beseitigen, dafür aber eine ganze Reihe neuer und nicht minder bedenklicher ins Dasein zu rufen.

Nachtrag. Nach einer mündlichen Mittheilung des Herrn Grierson hat jede Kaste in Behar ihr eigenes episches Lied, Romanze oder Ballade, von dem Alle Einiges, nur Wenige das Ganze kennen. Diese Thatsache zeigt, wie vorsichtig wir mit der Annahme eines allgemeinen Volksepos für Indien sein müssen, wie die Kasteneintheilung selbst für die Entwicklung des Epos einen, wahrscheinlich nicht unwichtigen, Faktor abgab, den wir bei andern Völkern nicht antreffen und daher auch bei den Indern zunächst nicht suchten.

UEBER EIN VERLORENES HELDENGEDICHT DER SINDHU-SAUVĪRA.

Im Udyogaparvan des Mahābhārata steht ein eigenartiges Stück, das Vidulāputrānuśāsana (adhy. 133—136), das jedem aufmerksamen Leser auffallen muss; denn durch seine kräftige Sprache, originelle Ausdrucksweise und leidenschaftliche Darstellung hebt es sich deutlich von seiner Umgebung ab. Der Zusammenhang der Erzählung, in den es eingefügt ist, ist folgender. Als Kṛṣṇa sich von Kuntī verabschiedet, bittet sie ihn, er möge Yudhiṣṭhira ermahnen so zu handeln, wie es Pflicht eines Königs sei, und um zu zeigen, wie ein Fürst im Unglück handeln müsse, erzählt sie einen *itihāsa purātana:* wie Vidulā [1]), die Königsmutter, ihren Sohn Sañjaya, als er vom Sindhukönige besiegt in stumpfer Verzweiflung auf seinem Bette lag, mit Vorwürfen überhäuft habe (*jagarhe putram aurasam / nirjitaṃ Sindhurājena śayānaṃ dīnacetasam*). Auf diese mangelhafte Exposition folgt dann die Rede der Vidulā, die nur an wenigen Stellen durch die Worte ihres Sohnes unterbrochen wird. Sie sucht ihn durch Ermahnungen, Vorwürfe, Ausmalung des ihr und ihm und den Seinigen drohenden Loses zu männlichem Entschluss anzuspornen. Er aber, in seiner Verzagtheit findet seine Mutter hart und lieblos; *kiṃ nu te mām apaśyantyāḥ pṛthivyā api sarvayā / kim ābharaṇakṛtyena kim bhogair jīvitena vā* hält er ihr zweimal (133, 39 und 135, 3*b*, 4*a*) entgegen. Doch die Mutter lässt nicht ab: jetzt sei der Augenblick zu handeln, durch Tatlosigkeit ginge Alles verloren. Als er nun einwendet, was er denn ohne Hülfe, ohne Mittel tun könne, zeigt sie ihm, wie Klugheit und Beharrlichkeit ihn zum Ziele führen müssten; und so gelingt es ihr, ihm seine Zustimmung zu entlocken. — Es wird uns nicht ausdrücklich gesagt, wes Landes König Sañjaya sei; aber aus einer gelegentlichen Bemerkung folgt, dass er König der Sauvīra's sein muss. Denn 134, 32 heisst es: „vergnüge dich mit Sauvīrafrauen und prunke mit eignen Schätzen wie ehedem, nicht aber gerate als Besiegter in Knechtschaft von Saindhavafrauen". Auch wird uns nicht, was am Schlusse hätte geschehen sollen, berichtet, ob Sañjaya zu seinem Ziele gelangt sei; doch dürfen wir es als sicher annehmen, weil Vidulā 134, 8 die Prophezeiung eines weisen Brahmanen erwähnt, derzufolge Sañjaya, nachdem er einmal in grosse Gefahr geraten sei, wieder zu Glück gelangen würde.

Wir erfahren also aus dem Vidulāputrānuśāsana, dass Sañjaya, König der Sauvīra, von dem Sindhukönige geschlagen, später seine Feinde besiegt habe. Diese wenigen Daten genügen, uns zu zeigen, dass wir es mit einer Episode aus der Sage der Sindhu-Sauvīra zu thun haben, und zwar, wie wir gleich sehen werden, einer Episode, welche einen entscheidenden Wendepunkt in deren Geschichte betrifft.

1) Kṣemendra nennt sie *Vidurā*, Bhāratamañjarī V 473 ff.

Die beiden Stämme der Sindhu's und Sauvīra's sind in der epischen Zeit, deren Verhältnisse das Mahābhārata wiederspiegelt, und auch wohl noch später, zu einem Reiche vereinigt und scheinen unter den Völkern des Fünfstromlandes eine hervorragende Stellung eingenommen zu haben. Duryodhana's Schwiegersohn ist der König der Sindhu-Sauvīra [1]) Jayadratha Vārdhakṣattri, dem auch die Śibi's gehorchten. Obschon er bald als Sindhukönig [2]), bald als Sauvīrakönig [3]) bezeichnet wird, so galt er doch als ein Sauvīra der Abstammung nach; denn er wird nicht nur im Verlaufe der Erzählung öfters einfach als Sauvīra angeredet, sondern sein Gefolge bilden zwölf Sauvīrakaprinzen [4]). — Verbinden wir nun diese Angaben mit den im Vidulāputrānuśāsana enthaltenen, so ergiebt sich Folgendes. Ursprünglich hatten sowohl die Sindhu's als auch die Sauvīra's eigene Fürsten. Zwischen diesen Nachbarstämmen entstand dann in unbestimmter Vorzeit ein Kampf um die Vorherrschaft, in dem zuerst der Sindhukönig siegreich war. Aber dem geschlagenen Sauvīrafürsten Sañjaya gelang es, seine Kräfte wieder zu sammeln, den Gegner zu besiegen und seiner Herrschaft die über die Sindhu's hinzuzufügen. Wahrscheinlich halfen ihm dabei die Śibi's; denn im Mahābhārata unterstehen sie der Oberherrschaft Jayadratha's (III 267, 11) und ihr König Koṭikāsya ist dessen Vertrauter und Helfershelfer. Die Vereinigung der Sindhu's und Sauvīra's scheint zunächst nicht zu einer völligen Verschmelzung geführt zu haben, da ja, wie wir sahen, der Herrscher sowohl den Titel eines Königs der Sindhu's als auch den eines Königs der Sauvīra's führte. Da der Herrscher aber vom Stamme der Sauvīra's war, so mussten letztere das Brudervolk allmählich in Schatten stellen. Das scheint der Grund zu sein, weshalb Pāṇini, der IV 1, 148—150 Regeln über die Bildung der Patronymica der Sauvīra's giebt, dabei der Sindhu's nicht gedenkt, ebenso IV 2, 76. Dass durch die Vereinigung der beiden Stämme die Könige der Sindhu-Sauvīra einen vermehrten politischen Einfluss erhielten, ist selbstverständlich; vielleicht dürfen wir als Zeugnis dafür die Schilderung des Mahābhārata III 265 anrufen, nach welcher das Geleite Jayadratha's ausser dem Śibikönige der König der Trigartta's, ein Kulindaprinz und einer aus Ikṣvākuidenstamme bildeten. Das Reich der Sindhu-Sauvīra mag bis gegen das erste Jahrhundert v. Chr. bestanden haben, um welche Zeit die Herrschaft der Indoskythen seiner Selbständigkeit auf Jahrhunderte ein Ende bereitet haben wird.

Die Stammessage der Sindhu-Sauvīra hatte also von bedeutenden Ereignissen zu berichten und bot dem Heldengesang einen würdigen Stoff für ein nationales Epos. Dass ein solches zu jener Zeit, als die epische Poesie blühte, von der wir einen Niederschlag im Mahābhārata haben, bestanden habe, ist äusserst wahrscheinlich. Meine Vermutung geht nun dahin, dass das Vidulāputrānuśāsana aus dem angenommenen Epos der Sindhu-Sauvīra stamme. Zunächst ist nämlich nicht zu bezweifeln, dass dieses Stück *nicht* zu dem Zwecke gedichtet ist, dem es angeblich dienen soll: Belehrung über den *rājadharma* zu geben. Zwar wird es wie so viele *saṁvāda's* oder didaktische Dialoge, an denen die späteren Bücher des Mahābhārata besonders reich sind, mit derselben typischen Formel: *atrā'py udāharantī 'mam itihāsam purātanam* eingeleitet, aber es unterscheidet sich von ihnen in bedeutsamer Weise nach Inhalt und Form. Jene *saṁvāda's* sind in sich abge-

1) III 267, 8, *patiḥ Sauvīra-Sindhūnām.*

2) III 264, 6, *rājā Sindhūnām.* 3) III 265, 12, *Sauvīrarāja.*

4) III 265, 10*b*, 11*a*: *Angārakaḥ Kuñjaro Guptakaś ca Śatruñjayah Sañjaya-Suprasiddha // Bhayaṃkaro, tha Bhramaro Raviś ca Śūraḥ Pratāpaḥ Kuhanaśca nāma //* Hier begegnet uns beachtenswerter Weise ein Sañjaya; vermutlich sind unter diesen Namen auch noch andere, die in der Stammessage der Sauvīra einen guten Klang hatten.

schlossene Stücke mit ausgesprochen didaktischer Tendenz, teils Legenden mit mehr oder weniger entwickeltem Dialog, teils belehrende Vorträge über irgendwelchen Gegenstand, die berühmten, aus der Sage oder Mythe bekannten Personen in bestimmt angegebener, als Rahmen dienender Situation in den Mund gelegt werden. In Ton und Sprache unterscheiden sie sich nicht von den meisten übrigen lehrhaften Partien des Mahābhārata. Dagegen ist das Vidulāputrānuśāsana nicht in sich abgeschlossen, sondern es ist nur zu begreifen, wenn man es als aus einem grösseren Zusammenhang herausgerissen auffasst; die nur mangelhaft angedeutete Situation dient nicht als Rahmen einem belehrenden Inhalt, sondern der Inhalt, der nicht allgemein belehrende Tendenz hat, obschon manche Lehren des Nītiśāstra darin vorkommen, dient umgekehrt der Situation, zur Charakteristik der auftretenden Personen und zur Entwicklung der Handlung, die jenseits der Grenzen der mitgeteilten Episode sich abspielend gedacht werden muss. Die Kraft und Originalität der Diktion stellt dieses Stück den besten epischen Partien, deren das Mahābhārata im Verhältnis zu seinem Umfang leider nur zu wenige enthält, würdig an die Seite. Und so gewinnt man beim Lesen desselben die Überzeugung, es sei ein, wenn auch wahrscheinlich nicht völlig intaktes Bruchstück aus einem echten Epos, das weil es die Stammsage der Sindhu-Sauvīra behandelte, das nationale Heldengedicht dieses Volkes gewesen sein dürfte. Das beschränkt nationale Interesse dieses Epos hat auch wohl den Verlust des ganzen Gedichtes bewirkt; denn in die allgemein-indische Litteratur fanden nur solche epische Stoffe Aufnahme, denen religiöse Sanktion die allgemeine Teilnahme sicherte: so die Geschichte Rāma's, weil er zu einem Avatāra Viṣṇu's erhoben wurde, und die Geschichte der Kuruinge und Panduinge, weil Kṛṣṇa als Freund und Beschützer der letzteren darin auftritt.

Treffen meine Combinationen das Richtige, so ist unser Ergebnis nicht nur deshalb von Interesse, weil es uns einen Schluss auf die dem Mahābhārata vorausgehende und ihm als Basis dienende Litteratur gestattet, sondern auch weil es die Anteilnahme jenes westlichen Grenzvolkes an der Sanskrit-Litteratur verbürgt. Dass in jenen Gegenden einst das Sanskrit in ausgebreitetem Gebrauche war, wissen wir aus Pāṇini; wenn derselbe bemerkt [1]), dass nördlich von der Vipāś gewisse abgeleitete *Brunnen*-namen anders betont wurden als im übrigen Indien, so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, dass das Sanskrit nicht blos das Idiom gelehrter Brahmanenschulen war. Sprachliche Eigentümlichkeiten der Sauvīra's behandelt Pāṇini an den oben angeführten Stellen. Ein Heldengedicht der Sindhu-Sauvīra in Sanskrit erscheint daher unbedenklich, namentlich wenn man folgende Überlegung anstellt. Es ist natürlich, dass ein nationales Epos nur entstehen kann, so lange sich das betreffende Volk seiner Macht und Selbständigkeit erfreut, nicht in Zeitläuften politischer Not und Bedrängnis. Solche mussten aber über die Sauvīra's hineinbrechen, nachdem mit Alexanders Zug der Anfang immer wiederkehrender Einfälle fremder Völker in Indien gemacht war. Dadurch wurden in erster Linie die Sindhu-Sauvīra mit betroffen, weil sie gewissermassen den Wachtposten an der Einfallspforte Indiens inne hatten. Darum dürfte für die Entstehung eines nationalen Epos der Sindhu-Sauvīra das vierte vorchristliche Jahrhundert die unterste Grenze sein; man wird wohl nicht bezweifeln können, dass in so früher Periode die gegebene Sprache für ein solches Epos nur das Sanskrit sein konnte.

BONN. HERMANN JACOBI.

1) IV, 2, 74.

Über die Einfügung der Bhagavadgītā im Mahābhārata.

Von

Hermann Jacobi.

Die Bhagavadgītā, das Textbuch der Bhāgavatas, ist mit dem eigentlichen Epos innig verbunden, insofern sie die religiös-philosophischen Lehren enthält, die Kṛṣṇa dem Arjuna im Anblick der beiden Heere beim Ausbruch der großen Schlacht mitteilt. Und doch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das philosophische Gedicht nicht dem ursprünglichen Epos angehört. Denn welcher epische Dichter würde so ganz und gar die Rücksicht auf die von ihm geschilderte Situation außer Acht lassen, um ein über sechseinhalbhundert Strophen umfassendes philosophisches Gespräch zweien seiner Helden in den Mund zu legen, wo die feindlichen Heere zum Angriff überzugehn im Begriffe stehen. Die Frage kann also nur sein, was zum echten Epos gehört und wie damit der didaktische Text verbunden ist. Soviel kann schon ohne weiteres gesagt werden, daß letzterer nicht als ein an sich selbständiger Text eingelegt ist, sondern wohl mit Rücksicht auf den Zusammenhang, in dem er jetzt erscheint, gedichtet oder wenigstens umgedichtet worden ist.

Der erste Gesang gehört zweifellos dem eigentlichen Epos an, er schildert die Situation beim Beginn der Schlacht. Schon erschallen die Schlachtpauken und die führenden Helden blasen ihre Muschelhörner. Da läßt Arjuna den Wagen in der Mitte beider Heere halten; wie er in der feindlichen Schlachtreihe seine Verwandten und Freunde erkennt, wird er aufs Tiefste ergriffen; lieber wolle er auf Alles verzichten und selber untergehn, als sich des Mordes der ihm Nahestehenden schuldig machen. Im zweiten Gesange muß also die Einschiebung gesucht werden. Kṛṣṇa spricht dem Arjuna zu sich zu ermannen. Arjuna wiederholt in eindrucksvoller Weise die im ersten Gesange ausgesprochenen Bedenken (4—6). Sein Entschluß ist, nicht zu kämpfen: *na yotsya iti Govindam uktvā tūṣṇīṃ babhūva ha* (9 b). Mit diesem Entschlusse stehen aber v. 7. 8 in Widerspruch, indem Arjuna darin den Kṛṣṇa um Belehrung und Rat bittet: *yac chreyaḥ syān, niścitaṃ brūhi tan me*; *śiṣyas te 'haṃ*, *śādhi māṃ tvāṃ prapannam* (7 b). Diese

beiden Verse sollen offenbar auf die lange philosophische Belehrung vorbereiten. Kṛṣṇa bekämpft in seiner Antwort Arjunas Bedenken. Er hatte in v. 2 dessen Kleinmut (*kaśmala*) bezeichnet als *anāryajuṣṭa*, *asvargya* und *akīrtikara*. Diese drei Gesichtspunkte treten in seiner Ansprache hervor, sie ist danach disponiert. Das *asvargya* wird 31—33 behandelt: die Krieger erlangen den Himmel, indem sie ihrer Kampfpflicht genügen. Und so führen 34—36 das *akīrtikara* aus: Alle würden ihn tadeln, wenn er nicht kämpfen würde. Der erste Punkt, das *anāryajuṣṭa* muß sich somit auf den ersten Teil von Kṛṣṇas Erörterungen beziehen; es bedeutet etwa „von Niedrigdenkenden gutgeheißen“ und wird in diesem Sinne Rāmāyaṇa II, 82, 14 von Bharata auf das Unrecht angewandt, wenn er die Rāma gebührende Herrschaft in Besitz nehmen würde: *anāryajuṣṭam asvargyaṃ kuryāṃ pāpam ahaṃ yadi | Ikṣvākūṇām ahaṃ loke bhaveyaṃ kulapāṃsanaḥ* ||. Der Gedanke, der in unserer Stelle *anāryajuṣṭa* heißt, ist in der ersten Strophe von Kṛṣṇas Rede ausgesprochen: *aśocyān anvaśocas tvaṃ prajñāvādāṃś ca bhāṣase | gatāsūn agatāsūṃś ca nā 'nuśocanti paṇḍitāḥ* ||. Aber das Folgende, wie es jetzt dasteht, liest sich wie eine Darlegung der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, nicht wie eine Ausführung des ausgesprochenen Gesichtspunktes, was es doch sein müßte. Auffällig ist schon die Länge der betreffenden Stelle: 19 Strophen, während den beiden andern Punkten nur 3 bezw. 4 Strophen gewidmet werden. Nachweislich sind denn auch drei Strophen 19. 20. 29 Zitate aus dem Kāṭh.-Up. 2, 19; 2, 18; 2, 7.

Den Abschluß von Kṛṣṇas Argumentation bringt v. 37. Der folgende Vers, der Gleichgiltigkeit gegen den Erfolg vorschreibt, steht mit v. 37 in gewissem Widerspruch. Er ist offenbar zugefügt um zu dem in 39 ff. behandelten Gegenstande der praktischen Philosophie (*yoga*), nämlich der Notwendigkeit des Handelns ohne Interesse am Erfolg, überzuleiten. Das im vorhergehenden Behandelte soll der spekulativen Philosophie (*sāṅkhya*) angehören, das trifft aber nur für die Lehre von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Seele zu! Doch darüber setzte sich der Interpolator hinweg, um das Lehrgedicht anfügen zu können. Man beachte auch in v. 38 den philosophischen Ausdruck *yujasva*, das Verbum zu *yoga*!

Wenn wir nun diejenigen Strophen, die für die Ausführung des von Kṛṣṇa angekündigten Gedankens nötig sind und dies meist schon durch die Fassung, bezw. die Beziehung auf den Zusammenhang der Stelle verraten, als echt betrachten, so ergibt sich der geforderte Gedankengang, wie die nachstehende Rekonstruktion des Stückes vor Augen führt, und man erkennt, daß die eingeschobenen Strophen nur überflüssige Einzelheiten über das Wesen der unsterblichen Seele bringen. Das aber wurde als bekannt vorausgesetzt und es handelt sich nur um die Folgerung daraus in Arjunas Falle.

Mit v. 37 schloß wahrscheinlich Kṛṣṇas Rede; denn die drei in v. 2 angekündigten Punkte sind erschöpft. Hierauf folgte wahr-

scheinlich Arjunas Zustimmung, die jetzt am Ende des Gedichtes steht (18, 73). Es schloß sich dann die Schilderung des Kampfes mit VI, 43, 6 ff. beginnend an.

Um das bisher Gesagte anschaulich zu machen, stelle ich die von mir für echt gehaltenen Strophen zusammen. Doch ist diese Rekonstruktion des Textes selbstverständlich nur als eine annähernde anzusehn, soweit eben dazu unser Material reicht. Dabei ist nicht zu übersehn, daß bei der Redaktion der Bhagavadgītā einige echte Strophen ausgelassen und andere im Wortlaut verändert worden sein können.

taṃ tathā kṛpayā 'viṣṭam aśrupūrṇākulēkṣaṇam |
viṣīdantam idaṃ vākyam uvāca Madhusūdanaḥ: || 1 ||
kutas tvā kaśmalam idaṃ viṣame samupasthitam |
anāryajuṣṭam asvargyam akīrtikaram, Acyuta? || 2 ||
klaibyaṃ mā sma gamaḥ, Pārtha! nai'tat tvayy upapadyat |
kṣudraṃ hṛdayadaurbalyaṃ tyaktvo 'ttiṣṭha, paraṃtapa! || 3 ||

Arjuna uvāca:

kathaṃ Bhīṣmam ahaṃ saṃkhye Droṇaṃ ca Madhusūdana |
iṣubhiḥ pratiyotsyāmi pūjārhāv, arisūdana? || 4 ||
gurūn ahatvā hi mahānubhāvāñ
śreyo bhoktuṃ bhaikṣyam apī'ha loke; |
hatvā 'rthakāmāṃs tu gurūn ihaiva
bhuñjīya bhogān rudhirapradigdhān. || 5 ||
na cai'tad vidmaḥ, kataran no garīyo:
yad vā jayema, yadi vā no jayeyuḥ. |
yān eva hatvā na jijīviṣāmas,
te 'vasthitāḥ pramukhe Dhārtarāṣṭrāḥ. || 6 ||
evam uktvā Hṛṣīkeśaṃ Guḍākeśaḥ, paraṃtapa! |
'na yotsya' iti Govindam uktvā tūṣṇīṃ babhūva ha. || 9 ||
tam uvāca Hṛṣīkeśaḥ prahasann iva, Bhārata! |
senayor ubhayor madhye viṣīdantam idaṃ vacaḥ: || 10 ||
aśocyān anvaśocas tvaṃ, prajnā-vādāṃś ca bhāṣase; |
gatāsūn agatāsūṃś ca nā 'nuśocanti paṇḍitāḥ. || 11 ||
na tv evā'haṃ jātu nā''saṃ, na tvaṃ, ne'me janādhipāḥ, |
na caiva na bhaviṣyāmaḥ sarve vayam ataḥ param. || 12 ||
antavanta ime dehā nityasyo 'ktāḥ śarīriṇaḥ |
anāśino 'prameyasya, tasmād yudhyasva, Bhārata! || 18 ||
avyakto 'yam acintyo 'yam avikāryo 'yam ucyate |
tasmād evaṃ viditvai 'naṃ nā 'nuśocitum arhasi. || 25 ||
atha cai'naṃ nityajātaṃ nityaṃ vā manyase mṛtam, |
tathā 'pi tvam, mahābāho! nai 'naṃ śocitum arhasi. || 26 ||
jātasya hi dhruvo mṛtyur, dhruvaṃ janma mṛtasya ca; |
tasmād aparihārye 'rthe na tvaṃ śocitum arhasi. || 27 ||
dehī nityam avadhyo 'yaṃ dehe sarvasya, Bhārata! |
tasmāt sarvāṇi bhūtāni na tvaṃ śocitum arhasi. || 30 ||

svadharmam api cā 'vekṣya na vikampitum arhasi; |
dharmyād dhi yuddhāc chreyo 'nyat kṣatriyasya na vidyate. | 31
yadṛcchayā co 'papannaṃ svargadvāram apāvṛtam |
sukhinaḥ kṣatriyāḥ, Pārtha! labhante yuddham īdṛśam. ‖ 32 ‖
atha cet tvam imaṃ dharmyaṃ saṃgrāmaṃ na kariṣyasi, |
tataḥ svadharmaṃ kīrtiṃ ca hitvā pāpam avāpsyasi. ‖ 33 ‖
akīrtiṃ cā'pi bhūtāni kathayiṣyanti te 'vyayām; |
saṃbhāvitasya cā 'kīrtir maraṇād atiricyate. ‖ 34 ‖
bhayād raṇād uparataṃ maṃsyante tvāṃ mahārathāḥ, |
yeṣāṃ ca tvaṃ bahumato bhūtvā yāsyasi lāghavam ‖ 35 ‖
avācyavādāṃs ca bahūn vadiṣyanti tavā 'hitāḥ |
nindantas tava sāmarthyaṃ, tato duḥkhataraṃ na kim. ‖ 36 ‖
hato vā prāpsyasi svargaṃ, jitvā vā bhokṣase mahīm; |
asmād uttiṣṭha, Kaunteya! yuddhāya kṛta-niścayaḥ! ‖ 37 ‖

Arjuna uvāca:

naṣṭo mohaḥ, smṛtir labdhā tvat-prasādān, Mahācyuta! |
sthito 'smi gatasaṃdehaḥ, kariṣye vacanaṃ tava. ‖ 18. 73! ‖
tato Dhanaṃjayaṃ dṛṣṭvā bāṇagaṇḍīvadhāriṇam |
punar eva mahānādaṃ vyasṛjanta mahārathāḥ. ‖ 43, 6 ‖ usw.

So etwa mag der epische Text gelautet haben, in den nun der didaktische Text der Bhagavadgītā eingeschaltet wurde. Man kann aber nicht das auf v. 39 folgende lesen, ohne den großen Unterschied im Tone und der Ausdrucksweise zu spüren. Man tritt eben in ein für die nächsten Gesänge ziemlich trockenes Lehrgedicht ein.

Wie schon oben angedeutet ist die Bhagavadgītā so eng mit dem Epos verknüpft, daß sie als mit Rücksicht auf die vorliegende Situation, auf die auch in III, 1 und 30 Bezug genommen wird, gedichtet oder wenigstens umgedichtet zu sein scheint. Nimmt man Letzteres an, so muß man doch die Voraussetzung machen, daß die ursprüngliche Bhagavadgītā in der Form eines Zwiegespräches zwischen Vāsudeva und Arjuna schon bestanden habe, diese Beiden aber noch nicht als die epischen Helden gegolten hätten, sondern als göttliche Personen, wofür man sich auf Pāṇini IV, 3, 98 (*Vāsudevārjunābhyāṃ vuñ*) berufen könnte, der sie noch als göttliches Paar kannte, dem Verehrung zu teil wurde (vgl. meinen Artikel „Incarnation" in ERE.). Und zwar muß, wie die Stellung der beiden Namen im Kompositum zeigt, Vāsudeva höher gestanden haben als Arjuna. Beide müssen miteinander etwas gemeinsam gehabt haben, sonst würden sie wohl nicht im Epos so eng mit einander verbunden erscheinen. Vielleicht war es der Umstand, daß auch Arjuna ein *govinda* ist, als welcher er sich in der bekannten Erzählung im Virāṭaparvan, adhy. 53 zeigt, worauf auch das Sprichwort: *ya eva nivartane prabhavati gavām sa eva Dhanaṃjayaḥ,*

Amaru 32, hinweist[1]). — Es wäre also nach dieser Annahme ein älteres Gedicht vorhanden gewesen, das behufs seiner Einfügung in das Epos nur leichter Veränderungen bedurft hätte. Dabei wäre die Möglichkeit von Zusätzen und Streichungen gegeben, um den Text mit den damaligen Ansichten der Redaktoren in Einklang zu setzen.

Will man aber besagte Annahme nicht machen, so müßten die Redaktoren des MBh. selbst die Bhagavadgītā gedichtet oder wenigstens einen hervorragenden Bhāgavata damit beauftragt haben.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß der Text der Bhagavadgītā, nachdem er in das MBh. aufgenommen worden war, schwerlich größere Zusätze erfahren haben kann, eher Streichungen; denn die jetzige Anzahl der Strophen ist bekanntlich genau 700, während sie nach VI, 43, 4 einst 744 gewesen sein muß — wenn auf diese Angabe Verlaß ist.

1) Nach Kuvalayānanda 157 com. ein *Āndhrajāti-prasiddha-lokavāda.* Vgl. Nemināhacarin 79: *ju gā vivālai su Ajjuṇu.*

Bemerkungen zu vorstehendem Aufsatz.

Von

Hermann Jacobi.

Zu vorstehendem Artikel Herrn Dr. Belloni's, der mir in der Hauptsache das Richtige getroffen zu haben scheint, sei es mir gestattet einige Bemerkungen hinzuzufügen.

Der erste Pāda des in Rede stehenden Verses geht auf einen Jonicus a minori aus: *udapāne.* Dieser Ausgang ist verhältnismäßig selten, cf. Gurupūjākaumudī p. 51, und verlangt nach dem für alle selteneren Vipulā-Arten geltenden Gesetze vor sich Cäsur und schwere Silbe. Letzteres Erfordernis ist vernachlässigt; der Vers ist also metrisch anstößig. Wir dürfen ihn darum nicht verwerfen, noch „verbessern", aber wir dürfen fragen, warum der Autor dem Versmaße Gewalt auzutun sich nicht gescheut habe. Betrachten wir nun den von Pavolini zum Vergleich herangezogenen Vers Sanatsuyātīya VI, 26 (*yatho 'dapāne mahati sarvataḥ samplutodake | evaṃ sarveṣu vedeṣu ātmānam anujānataḥ*), so fällt die gleiche elliptische Sprache bei Verwendung gleicher Ausdrücke auf. Diese Umstände legen die Annahme nahe, daß der Autor auf ein damals bekanntes Sprichwort Bezug genommen und einige Stichwörter desselben in seinen Vers hineingezwängt habe, unbesorgt, ob Metrum und Konstruktion litten. Denn der dem Leser bekannte Sinn des Sprichwortes ließ ihn das nur andeutungsweise Gesagte leicht verstehen und aus sich ergänzen. Dieser Sinn aber dürfte wohl derselbe gewesen sein, der in der von Belloni angeführten Strophe enthalten ist, und daraus ergibt sich dann als Sinn unserer Stelle: wie jemand aus einem Gewässer nur soviel entnimmt wie er gebraucht, so auch der erleuchtete Brahmane aus allen Veden.

Damit ist nun nicht gesagt, daß die Veden viel Unnützes enthielten, sondern nur, daß der erleuchtete Brahmane nicht alles gebraucht, was der Veda lehrt; ebensowenig wie jemand alles Wasser eines Sees gebraucht, das darum doch nicht unnütz ist, weil er es nicht gebrauchen kann. Es fragt sich also: was soll der erleuchtete Brahmane aus dem Veda nehmen?

In der Beantwortung dieser Frage dürfen uns die einheimischen Kommentatoren nicht ohne weiteres als Gewährsmänner dienen.

Denn die Stifter der großen Sekten, wie Śaṃkara, Rāmānuja, Madhva, hatten oder setzten sich die Aufgabe, die Upaniṣaden, Brahma-Sūtra, Bhagavadgītā und andere Werke so zu erklären, daß sie mit ihren eigenen Lehren zusammenstimmten; namentlich mußte die Bhagavadgītā zu dergleichen Bestrebungen herausfordern, weil sie ja das Textbuch einer Sekte war, aus der diejenigen des Rāmānuja etc. hervorgegangen sind; daher denn auch die übrigen Erklärer sektarisch befangen der Bhagavadgītā gegenüberstehen und folglich ihren Ansichten, wo es sich um prinzipielle Punkte handelt, wenig objektiver Wert beizumessen ist. Wir müssen also versuchen den Zusammenhang der Stelle, in welcher der fragliche Vers vorkommt, aus sich selbst zu verstehen, nicht aber ganz „voraussetzungslos", sondern auf Grund der in der Bhagavadgītā vorausgesetzten philosophischen Ideen. Diese waren die in philosophischen Sūtra's niedergelegten. Denn 13, 4 beruft sich der Śrībhagavān auf die Brahmasūtrapada's; das Uttara-Mīmāṃsā **Sūtra** bestand also, und a fortiori auch die Pūrva-mīmāṃsā. Daß auch die Lehren des Sāṃkhya-Yoga (des philosophischen, nicht des epischen) im MBh. vorausgesetzt werden, habe ich GGA. 1897 S. 268 ff. gezeigt[1]); doch kann hier davon abgesehen werden. In unserer Stelle handelt es sich um eine Frage, in welcher Pūrvā und Uttarā Mīmāṃsā weit auseinandergehen. Die Pūrva-Mīmāṃsā stellt bekanntlich den Grundsatz auf, daß der einzige Zweck des Veda sei, die „Werke" zu lehren: *āmnāyasya kriyārthatvād ānarthakyaṃ atadarthānām* I, 2, 1 (cf. Śaṃkara zu V. S. I, 1, 3); für sie sind also die Werke das Höchste, was der Veda lehrt, und der Lohn der Werke das Höchste, was man durch ihn erreicht. Hiergegen behauptet die Uttara-Mīmāṃsā, daß die Brahmaerkenntnis das Höchste sei, was der Veda lehre, und daß für den, der sie erreicht hat, die Verpflichtung der Werke aufhöre. Die neue Lehre, die in der Bhagavadgītā vorgetragen wird, suchte zwischen diesen einander widersprechenden Ansichten, die beide eine gewisse Autorität besaßen, zu vermitteln, soweit dies bei absolutem Widerspruch möglich ist. Sie erkannte also den Grundsatz der Mīmāṃsaka's nach seiner praktischen Seite an II, 47, *karmāṇy evā 'dhikāras te*, „du hast die Verpflichtung zu Werken"; aber der Lohn der Werke ist darum nicht das Höchste, denn du sollst nicht nach diesem streben: *mā phaleṣu kadācana*[2]); auch soll der versprochene Lohn nicht die Veranlassung zu den nötigen Werken sein *mā karmaphalahetur bhūḥ*. In diesen drei Pādas des 47. Verses ist die Polemik gegen die Mīmāṃsaka's resümiert, die mit Vers 42 beginnt: *yām imāṃ puṣpitāṃ vācaṃ pravadanty avipaścitaḥ* |

1) Auf die grundlegende Wichtigkeit dieses Beweises muß immer wieder hingewiesen werden; denn wenn der epische Sāṃkhya selbst den philosophischen als ursprünglich anerkennt, so wird keine Überredungskunst uns veranlassen, diesen aus jenem abzuleiten.

2) Man konnte sagen: es heißt zwar „*jyotiṣṭomena svargakāmo jajeta*", nicht aber „*svargakāmo bhavet*" etc. doch zeigt das *mā*, daß ein Verbot gemeint.

vedavādaratāḥ Pārtha nānyad astīti vādinaḥ ‖ Aber trotz dieser teilweisen Ablehnung der Mīmāṃsā-Lehre pflichtet die Bhagavadgītā doch nicht dem Vedānta bei, bezüglich des *naiṣkarmaṇya*; denn jener Vers 47 schließt mit den Worten: *mā te saṅgo 'stv akarmaṇi*[1]). Zwischen der Polemik gegen die Mīmāṃsā-Lehre 42—45 und dem Verse 47 steht nun unser Vers *yāvān artha udapāne* etc. Er muß also, wenn er nicht den Zusammenhang der ganzen Stelle sinnlos zerreißen soll, etwa folgenden Sinn haben: ein erleuchteter Brahmane nimmt aus den Veden das Nötige, (abgesehen von der Offenbarung des Brahma) die Verpflichtung zu Werken; aber er kümmert sich nicht um die Verheißung des Lohnes, der ihm gleichgültig ist. Er handelt, weil der Veda (bez. die Pflicht) es so will, nicht aus einem eigennützigen Motiv. Dies „handle, weil es Pflicht ist, nicht um des Erfolges willen" ist ja der Gedanke, der den Ausgangspunkt für die ganze Bhagavadgītā bildet.

Bei der vorgetragenen Erklärung fällt der Verdacht weg, daß die Bhagavadgītā den ganzen Veda mit Ausschluß des *jñānakhāṇḍa* verwerfe; sie tritt auch nicht geradezu feindlich gegen den *karmamārga* und den *jñānamārga* auf, sondern nimmt von beiden soviel als nötig ist, ohne ihnen bis zu abstrusen Konsequenzen zu folgen. Um zu diesen nicht gezwungen zu werden, weist sie einen neuen Weg, den *bhaktimārga*, der der einzig gangbare für das praktische Leben ist; und es ist natürlich, daß die Darstellung der neuen Heilslehre zunächst sich mit den beiden bestehenden Heilsmethoden, dem *karmamārga* und *jñānamārga*, auseinandersetzte, wie es auch im Anfang der Bhagavadgītā geschieht.

---

1) Dieser Gedanke wird im 3. Adhyāya weiter ausgeführt.

Die Bhagavadgītā.

Von Hermann Jacobi, Bonn a/Rh.

Es ist sehr erfreulich, daß Garbe's Übersetzung der Bhagavadgītā*) neben denen, durch andere Vorzüge ausgezeichneten, von Deußen und L. v. Schroeder sich nicht nur gehalten, sondern es auch zu einer 2. Aufl. gebracht hat; denn sie verdient es wegen der philologischen Sorgfalt, der nüchterne Kritik höher als poetischer Schwung und begeisterte Wärme steht, und wegen der inhaltsreichen Einleitung. G. allerdings glaubt, daß seine „Auffassung der Bh.g. als eines ursprünglich rein theistischen und später in pantheistischem Sinne überarbeiteten Gedichtes Anklang gefunden und sich Bahn gebrochen" habe. Ob dem so sei, weiß ich nicht. Jedenfalls hat er damit den für ihn wichtigsten Punkt bezeichnet und gewissermaßen zur Prüfung desselben herausgefordert.

Keiner bezweifelt, daß die Bh.g. nicht dem ursprünglichen Mahābhārata angehört habe. Denn dieses über 600 Strophen umfassende Lehrgedicht hat seine Stelle im Epos da, wo die Heere der Kuruinge und Pāṇḍuinge schon in Schlachtordnung einander gegenüberstehen; kein wirklicher Dichter würde die durch die Schilderung dieser Situation gespannte Stimmung durch den langen Vortrag philosophisch religiöser Lehren geradezu zunichte machen. Vor den Reihen der Pāṇḍuinge befindet sich unter Kṛṣṇa's Leitung der Kampfwagen Arjuna's. Dieser erblickt unter den Feinden seine Verwandte und verzweifelt in dem Gedanken, sie töten zu sollen. Kṛṣṇa tröstet ihn und ermahnt ihn, seine Pflicht als Krieger zu tun; er töte ja nur die Leiber, die Seelen seien unsterblich (eine Lehre, die damals erst zu allgemeiner Anerkennung gelangte). Nach dieser ursprünglich etwa 20 Strophen umfassenden Rede Kṛṣṇa's ist dann das jüngere Lehrgedicht eingefügt, in dessen Verlauf mehrfach auf die geschilderte Situation Bezug genommen wird. Es ist also für die Stelle, wo es eingeschoben ist, abgefaßt worden, und daraus erkennt man, daß damals das Mahābhārata nicht mehr rein epischen, sondern schon einen stark didaktischen Charakter hatte.

Nach Garbe (S. 14 f.) soll in der Bh.g. Kṛṣṇa zunächst als ein persönlicher Gott in der Gestalt eines menschlichen Helden vorgestellt sein, daneben gelange aber auch die vedāntistische Lehre von dem brahma (der unpersönlichen pantheistischen Gottheit) und der Māyā, der kosmischen Illusion, zur Darstellung. Dieser durch die Gītā gehende Widerspruch lasse sich „nur durch die Annahme aufheben, daß eine der beiden sich widersprechenden Lehren, die dem persönlichen Gotte Kṛṣṇa in den Mund gelegt sind, eine spätere Zutat sein muß" (S. 16). G. gelangte zu der Überzeugung, daß die pantheistischen Bestandteile durch Überarbeitung eines ursprünglich rein theistischen Gedichtes in dasselbe hineingekommen seien und sich noch mit ziemlicher Sicherheit aussondern ließen, wie er es durch kleineren Druck der betr. Verse angedeutet habe. — Es ist allerdings eine bekannte Tatsache, daß nicht nur in der Bh.g. sondern auch in manchen Teilen des Mahābhārata und der Purāṇen Kṛṣṇa als menschlicher, oft allzumenschlicher Held auftritt, ohne darum weniger als ein Gott, als der höchste Gott zu gelten. Aber er ist doch nur ein Mensch g e w o r d e n e r Gott, und sein Auftreten als solcher sagt noch gar nichts darüber aus, wie man sich die Gottheit jenseits ihrer Menschwerdung gedacht habe. Die Vorstellung derselben kann ebensowohl theistisch wie pantheistisch gewesen sein. Doch diese beiden Ausdrücke auf indische Verhältnisse angewendet bedürfen einer näheren Bestimmung. Der entscheidende Punkt für die indische Auffassung der Gottheit besteht darin, ob Gott die materielle Ursache der Welt oder nur die wirkende (causa efficiens) derselben sei. Ersteres deckt sich mit unserm Begriffe Pantheismus, letzteres entspricht nicht durchaus unserem Theismus. Gott als wirkende Ursache hat die Materie und die Seelen n i c h t geschaffen, diese sind vielmehr gleich ewig wie er, er aber ist nur der Lenker der Welt und des Schicksals. Theisten in diesem Sinne sind die Anhänger des Yoga und verschiedener, namentlich śivaïtischer Sekten, die teils von der

---

*) R i c h a r d G a r b e [ord. Prof. f. Sanskrit und vergl. Sprachforschung an der Univ. Tübingen], Die Bhagavadgītā aus dem Sanskrit übersetzt. Mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter. 2. verbess. Aufl. (2.—4. Tausend) 1921. Leipzig, H. Haessel, 1921. 171 S. 8°.

Sānkhya-, teils von der Vaiśeṣika-Philosophie ausgehen; Pantheisten dagegen sind die Anhänger der Upaniṣaden (Aupaniṣada), der Vedānta-Philosophie und verschiedener religiöser Systeme, unter andern die Bhāgavatas ('Sankara zu B. S. II 2,42) oder Pāncarātras, von denen man annimmt, daß sie in letzter Linie auf eine von Kṛṣṇa gegründete religiöse Gemeinde zurückgehen. Beide Auffassungen von der Gottheit vertragen sich mit dem Monotheismus als der Lehre von einer höchsten, absoluten Gottheit und schließen Menschwerdung (Avatāra) derselben nicht aus. Wenn nun der kriegerische Held, wie angenommen wird, eine volkstümliche Religion gestiftet hat, so fragt es sich, ob ihr Pantheismus oder Theismus (im indischen Sinne) zugrunde lag. Ersteres ist a priori anzunehmen, weil Kṛṣṇa, der Sohn der Devakī, der älteren Upaniṣadzeit angehörte (Chāndogya Upaniṣad 3, 17, 6) und darum wahrscheinlich auch in der Ideenwelt der Upaniṣaden lebte, da ja die Kriegerkaste oder die Kṣatriyas an der „Brahmaforschung" lebhaftes Interesse und selbsttätigen Anteil nahmen. Die upaniṣadistischen Elemente in Kṛṣṇa's Religion müßten, damit der von G. geforderte reine Theismus herauskomme, nachträglich eliminiert und noch später wieder in die Bh.g. durch die von G. angenommenen vedāntistischen Überarbeiter des Gedichtes hineingetragen worden sein. Ich spreche ausdrücklich von Upaniṣad-Lehren, nicht von solchen der Vedānta-Philosophie. Diese hebt erst mit dem Vedānta-Sūtra Bādarāyaṇa's an und ist m. E. jünger als die Bh.g. Das V. S. gründet seine Lehren auf die Offenbarung (śruti), zieht aber zur Bekräftigung auch die Überlieferung (smṛti), die eine bedingte Autorität besitzt, heran. An drei Stellen (I 3,23. II 3,45. IV 2,21), wo sich die Sūtren auf die smṛti berufen, beziehen die Kommentatoren den Hinweis allein auf die Bh.g. (nämlich XV 6. 12. bez. XIV 2; XV 7; VIII 23 ff). In IV 2, 21 (yoginah prati ca smaryate smārte caite) weisen die beiden ersten Wörter unverkennbar auf die betreffende Stelle der Bh.g., so daß an deren Priorität vor dem V. S. kaum gezweifelt werden kann. Macht man dagegen geltend, daß doch in XIII 4 das V. S. (brahmasūtra-padais) erwähnt ist, so erwidere ich, daß dieser Vers eine handgreifliche Interpolation ist. Denn am Ende von v. 3 steht „höre" (śṛṇu), und das, was gehört werden soll, steht in v. 5; beides gehört natürlich unmittelbar zusammen und wird jetzt durch den eingeschobenen Vers 4 widernatürlich auseinandergerissen. Ist mein Schluß richtig, so galt schon zur Abfassungszeit des V. S. die Bh.g. als eine smṛti, ein halbheiliges Buch, und zwar das nach G. überarbeitete Werk; weil er nämlich VIII 23 ff, worauf V. S. IV 2, 21 Bezug nimmt, als Interpolationen bezeichnet.

Der Beweis für die Richtigkeit von G.s Theorie von der Überarbeitung der Bh.g. in vedāntistischem Sinne würde geliefert sein, wenn der von ihm gereinigte Text ein durchaus theistisches Gedicht ergäbe. Der Gegenbeweis hat also zu zeigen, daß auch in diesem Teile Lehren der Upaniṣaden anerkannt sind. Das ist m. E. tatsächlich der Fall. G. sagt (S. 59): „Die Einzelseele hat nach der Gītā ... nicht von jeher eine Sonderexistenz geführt, sondern sie hat sich als ein Teil von der göttlichen Seele losgelöst." Das ist nicht richtig; denn XV 7, worauf sich G. beruft, sagt: „ein ewiger Teil (aṃśa) von mir ist in der Welt der Lebenden die Einzelseele." G. übersetzt „ist zur Einzelseele geworden", als wenn jīvibhūtaḥ statt jīvabhūtaḥ im Text stände. Die hier in der Gītā vorgetragene Lehre stimmt mit der des Vedānta überein V. S. II 3. 43 ff (aṃśo nānāvyapadeśāt usw.): die Einzelseele (jīva) ist ein Teil (aṃśa) des brahma oder Paramātman. Wenn auch die Kommentatoren in ihren Erklärungen, wie „Teil" zu verstehen sei, weit auseinandergehen — denn es handelt sich hier um ein Grunddogma des Vedānta, bei dem Jeder seinen besondern Standpunkt zu wahren hat —, so stimmen sie doch alle darin überein, daß unsere Stelle der Bh.g. in sūtra 45 gemeint; sie daher ebenso zu verstehen sei — Wie die Seelen ewige „Teile" des Paramātman, der in der Bh.g. mit dem Vāsudeva itentifiziert wird, und von ihm nicht verschieden sind, so müssen es auch das „Vergängliche" (kṣara = mahān scil. ātmā) und das „Unvergängliche" (prakṛti = brahma) sein. Zwar hat G. die Stellen, wo dies direkt ausgesprochen ist, gestrichen, hat aber Vāsudeva's Bezeichnung als jagannivāsa „Behälter der Welt" (so richtig P. W. vgl. Mallinātha zu Māgha I 1), die auf derselben Vorstellung beruht, stehen gelassen (XI 25. 45.). Deutlicher

aber sprechen andere Stellen. Die Bh.g. vergeistigt nämlich die Materie des Sānkhya und bezeichnet sowohl das „Vergängliche" als auch das „Unvergängliche" als zwei Geister oder Seelen (puruṣa), über denen als dritter die höchste Gottheit Vāsudeva, daher „höchster Geist" puruṣottama genannt, steht XV 16 ff. Nun ist die Grundidee der Bh.g., daß man zur Gemeinschaft mit der höchsten Gottheit durch Konzentrierung aller seiner Gedanken auf ihn gelange, was die höchste Form der Gottesliebe (bhakti) ist XII 2 ff. Zu demselben Ziele gelange man auch, wenn man über das „Unvergängliche" meditiere (XII 3. 4,). Aber uns beschränkten Sterblichen sei es kaum möglich, das Transzendente in Gedanken zu realisieren (XII 5). Statt dessen also ist die Meditation über die konkrete Gottheit oder auch eine andere Art der Gottesliebe je nach der höheren oder niedrigeren Beanlagung des Verehrers das geeignetste Mittel zum höchsten Ziele; dieser Gedanke liegt ganz in dem Charakter einer volkstümlichen Religion, die sich nicht bloß an den Asketen und Denker, sondern ebensowohl an den im tätigen Leben stehenden Mann richtet. Was aber den Kernpunkt der aufgeworfenen Frage betrifft, so geht aus den obigen Anführungen hervor, daß auch im „echten" Teile der Bh.g. das „Unvergängliche" und das „Vergängliche", d. h. die Urmaterie und alle aus ihr hervorgegangenen Dinge des Sānkhya nicht wie im Yoga als selbständige, von der höchsten Gottheit (Īśvara) verschiedene Dinge gelten, sondern wie im Vedānta als Bestandteile des Paramātman angesehen werden. Hiermit glaube ich die Theorie G.s von der Überarbeitung der Bh.g. widerlegt zu haben.

G. führt noch einige Einzelheiten an, die zugunsten seiner Theorie sprechen sollen. Daran wollen wir nicht vorübergehen. Er macht (S. 23) darauf aufmerksam, daß das Wort māyā, „das für die religionsphilosophische Entwicklung Indiens von so hoher Bedeutung ist", nur sechsmal in der Bh.g. vorkomme, und zwar zweimal „in der alten Bedeutung: Wunderkraft, sonst in der technischen Bedeutung des Vedānta: Weltenschein, kosmische Illusion". Diese Bedeutung ist aber dem echten Vedānta noch fremd (cf. V. S. III 2, 3) und gilt erst im Māyāvāda, der Lehre 'Sankara's. Die betr. Stellen der Bh.g. gehen vielmehr auf eine Yogavorstellung zurück, über die ein Vers Vārṣagaṇya's sich erhalten hat (Garbe, Sānkhya 2, S. 76), wie das Wort guṇamayī in VII 14 zeigt. — Nach G. (S. 18) „spricht der Bearbeiter in VII 19 mit klaren Worten aus, daß die Gleichsetzung Kṛṣṇa's mit dem brahma zu seiner Zeit erst im Werden war." Dem vermag ich nicht beizustimmen. Denn wenn es dort heißt, daß ein Wissender erst nach vielen Existenzen ihn erkenne als den Vāsudeva, der eins ist mit Allem, und ein solcher selten zu finden sei, so ist es dasselbe, was der Dichter kurz vorher in v. 3 Kṛṣṇa sagen läßt, daß „unter Tausenden nur Einzelne nach Vollendung streben und unter denen, die sie erreicht haben, nur Einzelne ihn der Wahrheit gemäß erkennen". Derselbe Grundgedanke, entsprechend abgeändert, findet sich bei den Jainas ungemein häufig.

Ein subsidiäres Kriterium G.s für die Erkennung von Interpolationen ist seine Annahme, daß die ursprüngliche Bh.g. den vedischen Werkdienst ohne Einschränkung verwerfe (S. 61, vgl. 21). Hinsichtlich des Werkdienstes steht die Bh.g. aber auf demselben Standpunkte wie alle klassischen Philosophien mit Ausnahme der Pūrva-Mīmāṃsā, die jedoch keine Erlösungslehre ist: Opfern bringt nur endlichen Lohn und führt nicht zur Erlösung (IX 20 f); aber als Teil der Pflicht, dharma, darf es von denen nicht vernachlässigt werden, für die ihr dharma noch verbindlich ist, d. h. für alle, die noch im Leben stehen (XVIII 7. 47. f. vgl. III 35). Alle genannten Philosophien lehnen mit der Bh.g. (II 42 ff) die Anmaßung orthodoxer Heißsporne ab, daß es außer dem vedischen Werkdienst kein Heilsmittel gebe. Der Ausweg aus dem Konflikt zwischen pflichtmäßigem Handeln und Streben nach dem höchsten Ziele, den die Bh.g. weist und immer wieder empfiehlt, (z. B. II 47 ff) ist: Handle, weil und wie es Pflicht ist, nicht weil es Gewinn bringt; oder tue die Handlungen um Gottes willen (XVIII 56 ff). Sir R. G. Bhandarkar (Grundriß der indoarischen Philol. und Altertumskunde III 6 S. 30) sagt m. E. sehr richtig: „As regards the attitude of the Bhagavat to the older belief it is evident that it is conservative and he came to fulfil the law and not supersede it." G. ist wie gesagt entgegengesetzter Ansicht und streicht darum III 9—18. In dem 3. Gesange wird über

die Werke (karma) gehandelt, und da das Opfer als höchstes karma gilt, so durfte es hier nicht übergangen werden. Seine hohe Dignität wird stark unterstrichen, die Bedingung jedoch ist, daß der Opfernde frei von weltlichem Hange (muktasanga) sei. Aber das Opfer an sich ist Pflicht, wie XVIII 5 f. ausdrücklich gesagt wird.

Im Anschluß an die besprochene Stelle berühre ich noch ein Argument, das G. für die Richtigkeit der von ihm vorgenommenen Reinigung des Textes der Bh.g. anführt, nämlich daß durch die Ausscheidung der Interpolationen der unterbrochene Zusammenhang wieder hergestellt werde (S. 23). Nach G. soll sich III 19 direkt an v. 8 anschließen; v 19 handelt über asakta, davon ist aber in v. 18 die Rede, nicht in v. 8. Somit steht v. 8 mit 19 in keinem inneren Zusammenhang. Ähnlich verhält es sich bei den übrigen von G. angeführten Stellen, was hier nicht eingehender begründet werden kann.

G.s Theorie von der Überarbeitung der Bh.g. hängt aufs engste zusammen mit seiner Ansicht über die Entwicklung der Bhāgavata-Religion. Nach ihm war diese ursprünglich von der vedischen Überlieferung und dem Brāhmaṇentum unabhängig (S. 32). Meine Ablehnung dieser Annahme ist schon im vorhergehenden dargelegt und begründet. G.s Behauptung, der Kṛṣṇaimus sei von Haus aus eine ethische Kṣatriya-Religion gewesen, dürfte insofern richtig sein, als sie in erster Linie bei den Kṣatriyas Anklang fand. Aber exklusiv war diese Religion sicher nicht, da nach Bh.g. IX 32 f. selbst die 'Sūdra nicht von ihr ausgeschlossen sind. Diese ursprüngliche Bhāgavata-Religion soll dann durch das Yoga-System, das einen Gott anerkannte, seine philosophische Grundlage erhalten haben (S. 38). Kurz darauf sagt G., „der persönliche Gott sei nur ganz lose und unvermittelt in das Yoga-System eingefügt, und zwar dem Bunde mit den Bhāgavatas zuliebe." Also der Yoga wurde theistisch, weil er sich mit den Bhāgavatas verbündete, und die Bhāgavatas verbündeten sich mit dem Yoga, weil er theistisch war! Nein, der Yoga ist, wie auch die Inder sagen, von je theistisch gewesen; und wenn G. glaubt, aus der Konsequenz des Systems ginge das Gegenteil hervor, so mag dies vielleicht für das Yogasūtra des Patanjali zutreffen. Das Sūtra lehrt aber nicht den alten echten Yoga, wie ich Gött. Gel. Anz. 1919 S. 15 gezeigt habe, und wie auch daraus hervorgeht, daß es sich selbst als die Yogadisziplin des S ā n k h y a bezeichnet. — Weiterhin sollen dann die Brahmanen, durch die populäre Verehrung Kṛṣṇa's als eines Gottes in Besorgnis um ihren Einfluß versetzt, diesen mit ihrem Gotte Viṣṇu (S. 46) und schließlich Kṛṣṇa-Viṣṇu mit dem brahma identifiziert haben.

Zur Aufstellung dieser Kette von Hypothesen wurde G. durch einige Abhandlungen Bhandarkar's veranlaßt, die vor mehr als 30 Jahren erschienen sind. Jetzt hat der große indische Forscher seine ausgereiften Ansichten über die einschlägigen Probleme im Grundriß III 6 niedergelegt; mit denen G.s haben sie wenig Ähnlichkeit. Wenn man auch Bhandarkar nicht in allem beizustimmen braucht, wird man doch das Gewicht seiner Ansichten nicht verkennen, da sie auf sorgfältiger Erwägung des sehr reichlichen von ihm herbeigebrachten Materials beruhen. Aus demselben ersieht man, daß die Entwicklung der Bhāgavata-Religion jedenfalls ein recht verwickelter Vorgang war, in dem manche uns nur unvollkommen bekannte Faktoren mitwirkten. Hier möchte ich auf zwei Strömungen von zeitlich und örtlich verschiedenem Ursprung aufmerksam machen. Die ältere wahrscheinlich in der ersten Heimat der Kṛṣṇareligion geltende Form derselben stellt das Paar Vâsudeva und Arjuna an die Spitze, so bei Pâṇini, in der Mahâbhârata Sage und in der Bhagavadgîtâ; eine jüngere, in weitem Umkreis um das Ursprungsland auftretende, Form dagegen gesellt dem Vâsudeva (Kṛṣṇa, Keśava, Janârdana) statt des Arjuna den Saṃkarṣaṇa (Baladeva, Râma) zu, so in den Inschriften von Gosuṇḍi (Rajputana) und Nânâghât (Deccan), im Mahâbhâṣya (diese drei aus dem 2. Jh. v. Chr.), im altbuddhistischen Kommentar Niddesa, im Jainakanon, im Harivaṃśa und in den Purâṇen. Zu den beiden letztgenannten, Vâsudeva und Saṃkarṣaṇa, wurden dann später noch Pradyumna und Aniruddha, Kṛṣṇa's Sohn und Enkel, hinzugefügt, was die Vierzahl der Vyūhas ergab, die in den uns bekannten Werken der Bhâgavatas und Pâncârâtras eine so große Rolle spielen. Alle diese Vorgänge sind freilich in Dunkel gehüllt, doch das eine steht fest, daß die Bh.g. für die Kṛṣṇa-Verehrer das heiligste Buch war und bis auf den heutigen Tag geblieben ist.

Am Ende seiner Einleitung berührt G. die Frage, ob Patanjali, der Verfasser des Yogasūtra, mit dem gleichnamigen Verfasser des Mahabhaṣya (2. Jh. v. Chr.) identisch sei. Ich hatte aus philosophiegeschichtlichen Gründen die Frage verneint, Liebich ihre Bejahung für wenigstens wahrscheinlich gehalten. G. neigt Liebichs Ansicht zu und hält mit ihm eine erneute Prüfung der Frage für angezeigt. Das ist natürlich im Rahmen dieser Anzeige nicht möglich. Doch möchte ich auf einige entscheidende Punkte hinweisen. Wenn der berühmte Verfasser des Mahâbhâṣya das Yogasūtra verfaßt hätte, dürften wir mit Sicherheit Erwähnungen des letzteren in der älteren Literatur, wenigstens der philosophischen, erwarten. Aber nachweisen läßt sich Bekanntschaft mit demselben nicht vor Vâcaspatimiśra. Bezugnahme auf Lehren, die im Y. S. vorgetragen, oder Ausdrücke, die darin gebraucht werden, beweisen noch nichts. Denn das Y. S. ist keine originelle Yogalehre, sondern wird bezeichnet als ein anuśâsana, d. h. als Darstellung einer schon bekannten Lehre (śiṣtasya anuśâsanam), wie es auch das Mahâbhâṣya ist. Doch besteht sonst zwischen diesen beiden Werken keine Ähnlichkeit, da dieses ein weitläufiger Kommentar, jenes ein Sūtrawerk ist. Weil also Patanjali das in sūtras formuliert hat, was in der älteren Yogaliteratur schon gelehrt worden war, brauchen sich die von Woods H. O. S. XVII Introd. XIX aus Umâsvâti und Mâgha angeführten Stellen nicht auf Patanjali's Y. S. zu beziehen. Ebensowenig ist die Aufzählung der fünf vṛtti in 'Sankara zu V. S. II 4, 12 ein Zitat aus Y. S. I, 6, wie das dahinterstehende nâma (nicht iti!) und der Zusammenhang zeigt. 'Sankara (zu V. S. II 1, 3) bringt ein Zitat aus einem Yogaśâstra, offenbar dessen Anfang: *atha tattvadarśanopāyo yogaḥ*, ganz verschieden von Y. S. I, 2. Wir dürfen also sagen, daß bis ins 9. Jh. Patanjali noch nicht als einzige oder auch nur als eine bedeutende Autorität für den Yoga galt. — Eine Bemerkung will ich hier nicht unterdrücken, daß nämlich m. E. die jetzt als erstes sūtra geltenden Worte *atha yogānuśāsanam* in Wirklichkeit Überschrift des Bhâṣya waren und mit den beiden folgenden Sätzen ebenso zusammen gehören, wie dies in der entsprechenden Stelle im Anfang des Mahâbhâṣya der Fall ist, der hier genau nachgebildet ist. Es besteht also nur eine Beziehung des Yogabhâṣya, nicht des Yogasūtra, zum Mahâbhâṣya, woraus über das Verhältnis der beiden Patanjalis zu einander nichts zu entnehmen ist. — Endlich sei noch bemerkt, daß, wenn sich Liebich in seiner Argumentation für die Identifikation des Grammatikers Patanjali mit dem Philosophen (Das Katantra, S. 7 ff. Heidelberg 1919) auf 'Sankara's Sarva Siddhânta Sangraha beruft, diesem Zeugnis kein Gewicht beizumessen ist. Denn der Verfasser des S. S. S. ist keineswegs mit dem großen 'Sankara identisch, sondern ein äußerst mittelmäßiger und ziemlich junger Schriftsteller. Ein ordentlicher Pandit würde nicht den schülerhaften Irrtum begangen haben, dem Vaiśeṣika drei pramâṇa zuzuschreiben (V 33). Daß sich dieser 'Sankara auf das Bhâgavata Puraṇa als Autorität beruft (XII 99), verrät schon sein jüngeres Alter; noch mehr tut dies seine Beschreibung des râjasajana (XI 15—24), die, wie meine indischen Bekannten gleich fanden, auf die mohamedanischen „Türken" gemünzt ist. Ist letzteres richtig, dann kann der S. S. S. erst nach 1311 n. Chr., dem Datum von Malik Kâfūr's Eroberungszug nach Südindien, abgefaßt worden sein.

Über das Alter des Râmâyaṇa.

Will man über das Alter des Râmâyaṇa zu einer vorläufigen, orientierenden Ansicht gelangen, so muss man sie auf die in dem ganzen Gedichte gleichmässig geschilderten Zustände gründen und darf sich nicht durch einzelne Textstellen verleiten lassen. Denn lange ist der Text mündlich überliefert worden, so dass er selbst gegen absichtliche Überarbeitung (bengal. Recension) nicht geschützt war; auch haben die Rhapsoden vieler Generationen das ursprüngliche Gedicht durch Zufügung von neuen Episoden und Variationen des Themas, sowie durch eine Fortsetzung, den Uttarakâṇḍa, ungebührlich ausgedehnt. Betrachten wir nun solche Verhältnisse, welche einen Wechsel im Laufe der Jahrhunderte erkennen lassen.

Griechische Astronomie hat noch nicht das Nakshatrasystem, das in voller Geltung erscheint, beeinflusst. Auch sonst sieht man nicht, dass griechischer Einfluss irgend welche Verhältnisse verändert habe.

Indien südlich von der Godâvarî ist ein dem Dichter fast völlig unbekanntes Land. Die grossen Ströme des Südens, z. B. die später so hoch angesehenen Tungabhadrâ und Kâverî, werden nicht erwähnt, und die thatsächlich genannten Örtlichkeiten, wie Kishkindhâ Ṛshyamûka Prasravaṇa etc., scheinen fabelhafte, nicht wirkliche Orte zu sein. Ja selbst Lankâ liegt im Fabelland. Lankâ ist eine Stadt auf dem anderen Ufer des Oceans; sie liegt nicht auf einer Insel, noch ist sie selbst eine Insel. Erst ganz spät identificierte man Lankâ mit Ceylon, wovon im Râmâyaṇa noch keine Spur zu finden ist. Hanuman gelangt nach Lankâ, indem er vom Berge Mahendra hundert yojana weit über's Meer sprang: so war der Kurs der Schiffe nach Hinterindien, nicht nach Ceylon. — Wie unklar die Vorstellungen über den Süden Indiens waren, geht auch daraus hervor, dass Hanuman und Angada, auf die Suche nach der Sîtâ südwärts gesandt, nach dem Vindhya gelangten, obschon ihr Ausgangspunkt schon südlich von diesem Gebirge lag. — Im Mahâbhârata und in buddhistischen Schriften ist der Süden Indiens genauer bekannt.

Pâṭaliputra, zu Megasthenes Zeit und später Indiens grösste Stadt, wird im Râm. nicht erwähnt, obgleich Râma (I, 33) den Ort, wo sie lag, passiert haben würde. Hätte zu des Dichters Zeit die Stadt schon in Blüte gestanden, so würde er dieselbe wenigstens in einer prophetischen Hindeutung genannt haben, ebenso wie Buddha im Mahâvagga die künftige Grösse dieser Stadt voraussagt.

Ayodhyâ war die blühende Hauptstadt des mächtigen Reiches der Koçala; so war es offenbar noch zu Vâlmîki's Zeit. Der Uttarakâṇḍa berichtet die Entvölkerung Ayodhyâ's und die nachmalige Wiederbesiedelung der Stadt durch Ṛshabha, den die Jaina wahrscheinlich zu ihrem ersten Tîrthakara gemacht haben. In buddhistischer Zeit erscheint Çrâvastî als wichtigste Stadt dieses Landes, und Sâketa wird an Stelle Ayodhyâ's genannt. So auch bei den Griechen. Zwischen Vâlmîki's und

Buddha's Zeit scheint die Zerstörung des alten Ayodhyâ und die Entstehung der neuen Stadt, Sâketa, zu liegen.

Als Hanuman überlegt, wie er zur Sîtâ reden solle, beschliesst er, Sanskrit wie ein gewöhnlicher Mensch, nicht wie ein Brahmane zu sprechen. In späterer Zeit würde der Gegensatz zwischen Sanskrit und Prakrit gewesen sein.

Schon im Utt. K., ebenso wie in späterer Zeit (z. B. bei Kâlidâsa), gilt Vâlmîki als ein Dichter der grauen Vorzeit. Der Utt. K. ist offenbar zu einer Zeit entstanden, als die epische Dichtung noch in Blüte stand. Somit werden wir das ursprüngliche Gedicht in sehr frühe Zeit, jedenfalls einige Jahrhunderte vor Buddha resp. Megasthenes setzen müssen, und dürfen die allgemein indische Überlieferung nicht beiseite setzen, dass Vâlmîki der Âdikavi und sein Gedicht ein Ârsha Râmâyaṇa war.

Hermann Jacobi.

Ein Beitrag zur Rāmāyanakritik.

Von

Hermann Jacobi.

Im folgenden will ich an einem zusammenhängenden Stücke zeigen, wie nach meiner Ansicht die Rekonstruktion des ursprünglichen Rāmāyaṇa Textes ausführbar ist. Dergleichen Untersuchungen begegnen ja leicht einem gewissen Misstrauen. Man glaubt, dass der Kritiker rein nach subjektivem Gutdünken schalte und walte, und dass besten Falls sein ästhetisches Gefühl an Stelle sachlicher Kritik trete; das Resultat zeige nur, wie ein abendländischer Philologe den Text geordnet haben würde, wenn er an des Dichters Stelle gewesen wäre. Wer aber leiste uns Gewähr, dass unser Massstab auch der eines indischen Dichters, namentlich in so früher Vergangenheit gewesen sei; etc. etc. Ob diese Skepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit der höheren Kritik, oder unser Vertrauen auf sie berechtigt ist, muss ein Versuch zeigen. Deshalb will ich ihn machen, um an einem Beispiele zu zeigen, welche Mittel einer solchen Kritik zu Gebote stehen.

Ich wähle den Abschnitt im 4. Buche, in dem die Vorgänge von dem Eintritt des Herbstes, für welchen Sugrīva seine Unterstützung bei der Wiedergewinnung der Sītā zugesagt hatte, bis zur Expedition Hanumats geschildert werden. Es ist das Verbindungsglied zwischen zwei Stücken, dem Bündnis Rāmas mit Sugrīva und der Besiegung Vālins einerseits und der Expedition Hanumats anderseits. Solche Verbindungsglieder, die man nach der Terminologie der Dramatiker Sandhi nennen kann, haben die Eigentümlichkeit, dass sie oft zwei Versionen derselben Sache darbieten, die ganz äusserlich zu einer fortlaufenden Erzählung mit einander verbunden sind. Einige Beispiele mögen dies erläutern.

Den Übergang von Rāmas Waldleben zu den Verwickelungen, die durch Rāvaṇas Raub der Sītā herbeigeführt werden, bildet Rāmas Kampf mit Khara, den dessen verstümmelte Schwester Śūrpaṇakhā um Hilfe angegangen hatte. Nun wird in III 19. 20 erzählt, wie Khara ihr 14 Rākṣasa gegen Rāma mitgiebt, und wie diese von Rāma getötet werden. Darauf kehrt Śūrpaṇakhā zu Khara zurück, der nun sein ganzes Heer von 14 000 Rākṣasa aufbietet

und gegen Rāma zieht. Dann folgt die Schilderung des Kampfes Rāmas mit den 14 000 Rākṣasa (III 21—30). Es liegt auf der Hand, dass der Kampf mit den 14 Rākṣasa nur ein Abklatsch des Kampfes mit 14 000 Rākṣasa ist. Glücklicherweise können wir dies direkt beweisen; denn in den beiden Inhaltsangaben nämlich I 1, 47 und I 3, 20 wird der Kampf mit den 14 000 Rākṣasa, nicht aber jener mit den vierzehn erwähnt. Die Erzählung von dem letzteren muss also jünger gewesen sein als die beiden in das Gedicht selbst aufgenommenen Inhaltsangaben, oder wenigstens noch nicht die zur Aufnahme in das epische Corpus nötige allgemeine Anerkennung gehabt haben.

Ähnlich liegen die Verhältnisse bei dem Übergang von dem eben besprochenen Stücke zu der Erzählung von der Entführung der Sītā. III 31 wird erzählt, dass von jenen 14 000 einer, Akampana, dem Rāvaṇa die Niederlage der Rākṣasa mitgeteilt habe. Darauf habe dieser beschlossen, die Sītā zu rauben. Er eilt zu Mārīca, um ihn als Gehilfen bei der Ausführung seines Planes zu gewinnen. Aber Mārīca rät ab und Rāvaṇa kehrt zurück. Nun (32 ff.) kommt Śūrpaṇakhā zu ihm und rät ihm Sītā zu rauben. Er macht sich auf zu Mārīca und bewegt ihn, gegen dessen Willen, die Rolle der goldenen Gazelle zu übernehmen. Auch hier ist klar, dass die erste Erzählung nur eine schwächliche Reproduktion der zweiten ist, und wiederum fehlt sie in beiden Inhaltsangaben.

Dieselbe Erscheinung kehrt wieder bei der Erzählung, wie Sugrīva sein Reich wiedererlangte. Den Anfang dazu bildet seine Herausforderung Vālins zum Zweikampfe. Auch diese haben wir zweimal. In IV 12, 12 ff. wird erzählt, wie Rāma und Sugrīva vor Kiṣkindhā ziehen, letzterer den Vālin zum Kampfe herausfordert, aber den kürzeren zieht. In IV 13 ziehen die Verbündeten nochmals vor Vālins Residenz, wiederum fordert ihn Sugrīva zum Kampfe heraus, während dessen Rāma den Vālin mit seinem Pfeile tödlich in die Brust trifft. Die erste Herausforderung und der erste Kampf sind ganz überflüssig und schwächen den Eindruck ebenso, wie in den vorher besprochenen Fällen es die jüngere Version thut. Und wiederum fehlt von der an erster Stelle vorgetragenen Version jede Spur in beiden Inhaltsangaben.

Der Grund für die Einschiebung einer jüngeren Version an denjenigen Stellen des Gedichtes, wo zwei je in sich abgeschlossene Materien mit einander verbunden werden sollen, dürfte nicht schwer zu erraten sein, wenn man bedenkt, dass das Rāmāyaṇa ursprünglich, wie es selbst in der Geschichte von Kuśa und Lava angiebt, mündlich überliefert wurde. Die Stellen, wo ein Faden ausgesponnen war und ein anderer angeknüpft werden sollte, boten den Rhapsoden am ehesten Gelegenheit, eigenes Machwerk einzulegen; ja es mochte vielleicht auch vorkommen, dass ein Sänger zwar die einzelnen Stücke gut kannte, weil er sie immer im Zusammenhange vortrug, aber gerade die Übergänge nicht sicher wusste und so nach freier

Phantasie eine eigene Version gab. Als man dann später das Corpus des Epos feststellte, behielt man von der schwächern Version so viel als möglich war und brach sie ab, wo sie mit der bessern denselben Verlauf nahm, um dieser Platz zu machen. Die Diaskeuasten glaubten ja nicht mit einer Sage, sondern mit einer wahren Geschichte zu thun zu haben; darum kombinierten sie die verschiedenen Überlieferungen, so gut sie konnten.

Wenden wir die eben gewonnene Erkenntnis auf dasjenige Stück an, welches hier zur Behandlung steht; wir werden leicht eine ähnliche Verschmelzung verschiedener Versionen entdecken. Zunächst allerdings begegnet uns eine Verdoppelung geringeren Umfanges, eine Variante eher als eine besondere Version.

Der Herbst ist eingetreten, Rāma hat die Schönheit dieser Jahreszeit dem Lakṣmaṇa geschildert. Er beklagt sich über Sugrīvas Saumseligkeit und schickt Lakṣmaṇa als Bote mit ernster Mahnung an jenen. In unserem Texte findet sich der Auftrag an Lakṣmaṇa zweimal, nämlich 30, 70—76 und 30, 80—83. Die Verse 71—76 enthalten die Worte, die Lakṣmaṇa dem Sugrīva in Rāmas Auftrag sagen soll. Dann ist in 77—79 wieder von Sugrīva in der dritten Person die Rede, wobei v. 78 durch den gleichen Schluss als an v. 69 sich anschliessend zu erkennen ist. Darauf teilt Rāma dem Lakṣmaṇa die Drohung mit, die er an Sugrīva ausrichten soll: „noch ist der Weg offen, den der getötete Vālin ging; halte den Vertrag, Sugrīva, wandle nicht des Vālin Weg", und überlässt seinem Ermessen, was er sonst im Interesse der Sache sagen wolle. Dass die letztere Darstellung ursprünglich ist, geht daraus hervor, dass Lakṣmaṇa seine Rede an Sugrīva 34, 28 mit eben jener Drohung schliesst. Und da keiner der Verse 71—76, die nach der zuerststehenden Variante Lakṣmaṇa zu Sugrīva sprechen soll (vacanān mama), in Lakṣmaṇas Rede wiederkehren, so dürfen wir diese Variante als unecht streichen[1]).

Man könnte einwenden, dass solche Wiederholungen zwar für uns störend sind, aber der indischen Gewohnheit entsprechen; denn, wie mir Prof. M. A. Stein versicherte, pflegt im gewöhnlichen Leben, im Gespräch oder auch in Briefen, das, worauf es ankommt, wiederholt zu werden. Dem aber muss entgegengehalten werden, dass die Poetiker die *punarukti* als einen der 10 *doṣa* aufführen, womit sie dasselbe ästhetische Gefühl bekunden, das wir haben. Aber könnte man weiter einwenden, das ästhetische Urteil der Poetiker braucht nicht auch dasjenige der epischen Dichter gewesen zu sein; letztere können noch auf einem primitiveren Standpunkt gestanden haben. Wohlan, dann sehe man sich epische Gedichte an, die von

1) Man beachte, dass der Botencharakter Lakṣmaṇas an der ersten Stelle ein anderer ist als an der zweiten. An der zweiten ist er ein *nisṛṣṭārtha*, an der ersten ein *sandeśahāraka* nach der indischen Terminologie (Sāhitya Darpaṇa 3, 86 ff.). Lakṣmaṇa tritt aber als *nisṛṣṭārtha* auf.

vorneherein als einheitliche Gedichte, wie z. B. Nala, Sāvitrī etc., überliefert sind; man wird lästige Wiederholungen, wie die oben beschriebenen, vergeblich suchen (abgesehen natürlich von den mehr lyrischen Teilen) und wird finden, dass die epischen Dichter weit davon entfernt sind, die saloppe Redegewohnheit des täglichen Lebens in ihren Werken wiederzugeben, sondern dass sie im ganzen so erzählen, wie auch wir es thun würden.

Eine Wiederholung in grösserem Massstabe bringen die folgenden Gesänge 31 f. und 33 ff. Den Anfang von 31, 1—9, der ganz gegen den sonstigen Gebrauch in Upajāti anhebt und in Śloken fortgesetzt wird, lasse ich vorläufig beiseite, um später noch innere Gründe gegen seine Echtheit geltend zu machen. Von 31, 10 an wird dann erzählt, wie Lakṣmaṇa nach Kiṣkindhā geht und in seinem Zorne Bäume und Felsen umwirft. Die Affen fliehen vor ihm und wollen den berauschten, mit der Tārā sich ergötzenden Sugrīva benachrichtigen. Aber er hört nicht. An der Thüre trifft Lakṣmaṇa den Angada und schickt ihn zu Sugrīva, um jenen anzumelden. Nun kommt dieser zur Besinnung, und seine Minister Yakṣa und Prabhāva sagen ihm, weshalb Angada von Lakṣmaṇa geschickt sei. Sugrīva weiss sich gegen Rāma keines Vergehens schuldig. Hanumat tröstet ihn und rät ihm, den Lakṣmaṇa zu besänftigen. Dann wird in 33 wieder erzählt, dass Lakṣmaṇa nach Kiṣkindhā ging, ohne sich dabei so unsinnig zu betragen. Er kommt zum Palast, geht durch mehrere Höfe, betritt das Frauengemach, wo er die Damen des Harems und die Diener sieht. Was nun folgt bis zur Begegnung mit Sugrīva (v. 25—63) fehlt in der Bengalischen Recension und ist daher von vorneherein verdächtig. Es wird erzählt, dass Lakṣmaṇa sich durch das Geräusch seines Bogens angekündigt habe; darauf schickt ihm Sugrīva seine geliebte Tārā entgegen, um ihn zu besänftigen. Ihr richtet Lakṣmaṇa seinen Auftrag aus, worauf sie um Nachsicht für ihren Gatten bittet (in Upajāti) und sagt, Sugrīva habe schon das Heer, viele Milliarden Affen, zusammenberufen (in Śloka). Die Zweiheit der Version endet damit, dass Lakṣmaṇa das „Innere" betritt und den Sugrīva erblickt. Dieser springt verwirrt auf, ebenso die Weiber, und ihm, dem Rumā zur Seite steht, macht Lakṣmaṇa bittere Vorwürfe und schliesst seine Rede mit der oben mitgeteilten drohenden Warnung Rāmas.

Von den beiden Versionen scheint mir unzweifelhaft die an zweiter Stelle stehende, wie gewöhnlich, den Vorzug zu verdienen. Denn die Motive, die in der ersten ausgeführt sind, lassen sich leicht als sekundäre erkennen. Es ist erstens die Rücksicht auf das Hofceremoniell und zweitens die Betonung des Zorns Lakṣmaṇas. Nach feststehendem Usus wird ein Bote erst angemeldet; so musste auch Lakṣmaṇa angemeldet werden. Diese Aufgabe fällt dem Angada zu. Während der wutkochende Lakṣmaṇa an der Thüre wartet, hält Sugrīva erst einen Ministerrat ab, dessen Zweck und Notwendigkeit nicht abzusehen ist, ebensowenig wie sein Resultat

uns mitgeteilt wird. Denn nach 34, 1 dringt Lakṣmaṇa unaufgehalten, also auch wohl unangemeldet vor Sugrīva. Und ich meine, dass dies vom Dichter so beabsichtigt war. Denn der Abstand des Menschen Rāma von dem Affen Sugrīva gelangt gerade dadurch zum Ausdruck, dass Lakṣmaṇa bei dem ersten Versäumnis des inferioren Verbündeten gegen Sitte und Gebrauch unangemeldet nicht nur in den Palast, sondern auch in das Frauengemach eindringt. Den darin liegenden Anstoss gegen die höfische Sitte haben dann spätere Sänger durch die Version in 31. 32 zu heben sich bemüht, ohne aber das Auffällige eines Empfanges im Serail beseitigen zu können. Dass man dagegen wohl empfindlich war, beweist 38, 6. Der zweite Halbvers sagt, dass ehe Sugrīva die Affen zum Tragen der Sänfte herbeirief, er seine Weiber fortschickte. Ich habe diesen Halbvers (*visarjayāmāsa tadā Tārādyāś caiva yoṣitaḥ*) gestrichen, weil er mit dem folgenden in innerem Widerspruch steht, wonach alle Affen kamen *ye syuḥ strīdarśanakṣamāḥ*.

Das zweite in dieser Version ausgeführte Motiv ist der Zorn Lakṣmaṇas. Dass Lakṣmaṇas Wutausbruch, wie er im 31. Gesange geschildert wird, kindisch ist, dürfte ohne Weiteres klar sein. Auch abgesehen davon, dass ein solches ungestümes Benehmen bei einem Beistand verlangenden wenig angebracht wäre, merken wir davon in der Unterredung mit Sugrīva nichts mehr. Zwar macht sein plötzliches Auftreten den Eindruck eines Erregten, Zürnenden, und ist auch seine Rede dieser Stimmung angemessen. Aber sie verrät keine Spur von Wut, und mit wenigen Worten gelingt es Sugrīva, das frühere freundschaftliche Verhältnis wieder herzustellen. Die Schilderung von Lakṣmaṇas Zorn ist also eine Ausschmückung, die späteren Sängern zur Last fällt.

Da wir zwischen der ersten und zweiten Version von Lakṣmaṇas Sendung zu Sugrīva wählen müssen, und da uns die „Inhaltsangabe“ keine Direktive an die Hand giebt, so müssen wir uns durch innere Gründe lenken lassen. Und da scheint es mir gar nicht zweifelhaft, dass die erste Version, welche der Ausführung sekundärer Motive dient, als die spätere bezeichnet werden muss.

Das Motiv, Lakṣmaṇas Zorn, tritt schon, wie oben bemerkt, im Anfange des 31. Gesanges v. 1—8 auf. Rāma verweist dem Lakṣmaṇa dort seine Leidenschaftlichkeit und schreibt ihm freundliches Betragen vor:

sāmopahitayā vācā rūkṣāṇi parivarjayan |
vaktum arhasi Sugrīvaṃ vyatītaṃ kālaparyaye ‖ 8 ‖

Wenn sich auch diese Stelle, wie schon angegeben, durch den Wechsel des Metrums, mitten in der Erzählung als sekundär erweist, so zeugt sie doch einerseits für ihres Autors Auffassung von Lakṣmaṇas Auftreten, anderseits für das Bestehen jenes sekundären Motives in Rhapsodenkreisen.

Dieses Motiv hatte ein zweites zur Folge: der Zorn Lakṣmaṇas musste durch Fürsprecher besänftigt werden. In v. 33 hat Tārā diese Rolle; sie gilt hier als Gattin und Geliebte Sugrīvas, obschon sie, wie wir wissen, Vālins Witwe ist. Sugrīvas Gattin, die Vālin ihm genommen hatte, ist Rumā; sie wird auch in dieser Stellung 34, 6 genannt (*Rumādvitīyaṃ Sugrīvam*). Wie kommt Tārā zu ihrer Stellung? Hat Sugrīva sie vergewaltigt, wie Vālin es mit Rumā gethan hat? Aber dann muss sich die trauernde Witwe, die ihren Kummer uns kurz vorher in eindringlichen Tönen Ausdruck gegeben hatte, während der Regenzeit in die Geliebte Sugrīvas verwandelt haben, die alles thut, um den Mörder ihres Gemahls vor Missgeschick zu bewahren. So etwas kann man dem Dichter nicht im Ernste zutrauen. Die Sache wird sich wohl so verhalten, dass die späteren Sänger auf Tārā verfielen, weil sie aus dem alten Gedichte bekannt war, während Rumā nur dem Namen nach erwähnt wurde. Man gab Tārā eine Vermittlerrolle, und so kamen dann die spätesten Sänger oder Redaktoren dazu, Tārā als Gattin Sugrīvas anzusehen (31, 22. 33, 39. 43, 58. cf. 35, 5). Als solche wird sie ausdrücklich neben Rumā in der bengalischen Recension genannt 33, 37:

vāmapārśve sthitāṃ cāsya bhāryāṃ Tārām apaśyata |
Rumāṃ ca dakṣiṇe pārśve Sugrīvasya mahātmanaḥ ‖

und ebendaselbst 33, 43. 44:

tasya Tārā Rumā caiva dve bhārye pārśvataḥ sthite |
kṛtāñjalipuṭe cā"stāṃ Lakṣmaṇābhimukhe tathā ‖
patnyor madhyagatas tatra Sugrīvaḥ sa vyarājata |
viśākhayor madhyagataḥ sampūrṇa iva candramāḥ ‖

Es ist nur konsequent, wenn B dem Vers *Rumādvitīyaṃ Sugrīvaṃ nārīmadhyagataṃ sthitam* in C 34, 6 folgende Gestalt giebt: *tataḥ strībhiḥ parivṛtaṃ sthitam eva kapīśvaram* 34, 11. Die Fürsprache der Tārā liegt in C in zwei Versionen vor; im 33. Gesang besänftigt Tārā den Lakṣmaṇa, ehe er vor Sugrīva tritt; im 35. Gesang, der auch in B vertreten ist, ist ihre Vermittelung plump zwischen Lakṣmaṇas Ansprache an Sugrīva und dessen Antwort geschoben. Beide Male folgt Tārās Rede auf die Ansprache Lakṣmaṇas, die im ersten Falle an Tārā, im zweiten an Sugrīva gerichtet ist. Es ist natürlich abgeschmackt, dass Lakṣmaṇa seine Botschaft zweimal ausrichtet, zuerst an Tārā und dann erst an denjenigen, für welchen sie bestimmt ist, an Sugrīva. Die erste Version ist daher spätere Zuthat, worauf auch ihr Fehlen in der bengalischen Recension hinweist. Aber auch die zweite Version kann nicht ursprünglich sein, wenigstens nicht an der Stelle, die sie jetzt einnimmt (und eine andere lässt sich nicht wohl denken); denn auf Lakṣmaṇas Vorwürfe und Drohung musste Sugrīvas Erklärung seiner Ergebenheit sofort folgen, und in dieser Erklärung

findet sich auch nicht die geringste Hindeutung darauf, dass Tārā vor ihm gesprochen hat. Wozu, fragt man sich, dieser ganze dichterische Apparatus: Lakṣmaṇas Zorn, die Anmeldung des Boten, der Ministerrat, die Fürsprache der Tārā, wenn es doch zu keinem Konflikt kommt und die Differenz durch ein paar Worte beigelegt wird?

Ein ferneres Motiv ergiebt sich aus der Erwägung, dass zu dem bevorstehenden Kampfe mit den Rākṣasa ein grosses Heer der Affen aufgeboten werden müsse.

In beiden, eben als sekundär bezeichneten Fürsprachen der Tārā tritt dieses Motiv auf; nach 33, 59 wäre das aufgebotene Heer schon versammelt, nach 35, 19 ff. wartet aber Sugrīva noch auf seine Ankunft. Im 37. Gesange dagegen giebt Sugrīva dem Hanumat den Auftrag, alle Affen mit ihren Truppen aus der ganzen Welt in 10 Tagen herbeizuschaffen; Hanumat schickt Boten aus, diese kehren mit Geschenken zu Sugrīva zurück und melden, dass die Affen im Anzuge seien. Darüber freut sich Sugrīva und antwortet nun erst dem Lakṣmaṇa (der also mehrere Tage dagestanden haben musste, bis all' dies ausgeführt war) auf seine Aufforderung, schnell mit ihm zu Rāma zu kommen und ihn zu beruhigen. Es ist klar, dass hier der Zusammenhang zerrissen ist, um das neue Motiv zur Geltung zu bringen, und dass der ganze 37. Gesang nicht an diese Stelle gehört. Um den abgebrochenen Faden wieder aufzunehmen, sind dann im Anfange des 38. Gesanges einige Verse nötig geworden, von denen 3 = 36, 4 ist. Mit *tasya tad vacanaṃ śrutvā* fährt dann der ursprüngliche Text fort. Sugrīva und Lakṣmaṇa werden in einer Sänfte zu Rāma getragen; Sugrīva fällt ihm zu Füssen, wird von ihm freundlich aufgerichtet und umarmt. Rāma spricht einige ernste Worte zu Sugrīva und fordert ihn auf, mit seinen Affen zu überlegen, was nun zu thun sei. In seiner Antwort weist Sugrīva auf das Affenheer, das bereits angekommen ist (v. 27), in v. 32 aber sagt er, dass es noch kommen werde. Nun umarmt Rāma den Sugrīva und spricht seine Hoffnung auf baldige Rache an Rāvaṇa aus. Da zieht wirklich das Heer der Affen heran, angemeldet durch den alles verhüllenden Staub; jeder der Führer bringt viele Millionen, ja Billionen von Affen mit (dieselben Führer, deren Paläste nach 33, 9 ff. in Kiṣkindhā stehen). Sugrīva weist Rāma auf die versammelten Truppen hin und bittet um seinen Befehl; dieser umarmt ihn und sagt, man solle Sītā suchen und Rāvaṇas Aufenthalt ausfindig machen.

Die Verwirrung, die in diesem kurzen Abschnitt der Erzählung herrscht, hat ihren Grund, wie man leicht erkennen wird, darin, dass die Zusammenziehung und Ankunft des Affenheeres geschildert werden soll, und diese Schilderung nicht in die Erzählung eingefügt werden kann, ohne den Faden derselben zu zerreissen. Streicht man die Stellen, an denen das Affenheer gewaltsam in die Erzählung hineingezogen wird, so erhält man eine zusammenhängende,

nichts vermissen lassende Schilderung eines einfachen Vorganges. Und die Einschaltung dieses, dem ursprünglichen Zusammenhang fremden Motives hatte zur Folge, dass Rāmas Rede in drei Stücke zerrissen wird, um eben die gewünschten Hinweise auf das Heer anbringen zu können. So kommt es, dass Rāma den Sugrīva dreimal umarmen muss, nämlich nach dessen Fussfall 38, 19, nach dessen erster Rede 39, 1, und nach dessen zweiter Rede 40, 10 = 39, 1. Rāmas erste Rede würde aber eine andere Antwort verlangen als der jetzige Text sie bietet; denn sie endet in C mit den Worten *saṃcintyatāṃ hi piṅgeśa haribhiḥ saha mantribhiḥ*, in B mit dem Verse:

Sītāyā mārgaṇārthe ca kuru yatnam arindama |
mṛgayasva ca taṃ deśaṃ yasmin vasati Rāvaṇaḥ ||

Es ist klar, dass sich hieran die Verse anschlossen, die jetzt in 40, 11 ff. stehen, da diese den vorher nur kurz angedeuteten Auftrag etwas klarer aussprechen und die Schlussworte bringen. Sugrīva antwortet dem Rāma nun nichts, sondern führt direkt seinen Befehl aus.

Der nächstliegende Zweck der Herbeiführung des Heeres wäre wohl gewesen, dem Rāma Truppen im Kriege gegen Rāvaṇa zu stellen. Aber davon ist zunächst noch gar keine Rede. Die zahllosen Affen werden vielmehr ausgeschickt, um die ganze Erde nach der Sītā abzusuchen, und zwar in vier Expeditionen nach den vier Himmelsgegenden. Dass dieser Abschnitt eine spätere Zuthat ist, habe ich eingehend in meinem 'Râmâyaṇa' p. 37 ff. nachgewiesen und kann ich hier auf meine früheren Ausführungen verweisen. Allerdings glaube ich nicht, dass der ursprüngliche Text sich an dieser Stelle mit den vorhandenen Mitteln befriedigend herstellen lasse; die Abweichungen zwischen C und B deuten auf stärkere Veränderungen hin. Um aber zu zeigen, wie etwa der ursprüngliche Text gelautet haben könnte, stelle ich in meinem Texte einige Verse aus B 41 zusammen, wo ich den Anfang *evam uktas tu Sugrīvo* aus 40, 14 nehme und an Stelle von *abravīd girisaṃkāśam* setze. Daran schliesst sich dann der specielle Auftrag an Hanumat an C 48 = B 41.

Ich gebe nun den Text[1]), wie er nach den vorausgehenden Erörterungen sich gestaltet. Man wird nichts für den Zusammenhang Notwendiges vermissen, dagegen finden, dass der Hergang in verständiger Weise erzählt ist. Liest man darauf den Text, wie er überliefert ist, so bekommt man erst einen Begriff davon, in welcher Weise die Spielleute mit dem ursprünglichen Texte umgegangen sind.

Aber, wird man sagen können, ist es denn Kritik, und nicht vielmehr ein Spiel, wenn man sechshundert Verse auf nicht ganz

1) Und zwar nach der Bombayer Ausgabe der Nirṇaya Sāgara Press (Bo) und der Madraser Ausgabe von 1883 in Telugudruck (Te).

ein Viertel zusammenstreicht? Ich erwiedere, dass man vor die Alternative gestellt ist, entweder zu glauben, das Ganze, so wie es uns überliefert ist, sei von einer Hand, und dann die unglaubliche Verwirrung und zahlreiche Widersprüche ruhig hinzunehmen, o d e r anzunehmen, dass verschiedene Hände zu verschiedenen Zeiten thätig gewesen sind, um das Ganze herzustellen. Die erste Alternative scheint, wie angedeutet, ausgeschlossen; denn wo wir sonst in Indien ein einheitliches Werk eines Dichters haben, wimmelt die Erzählung nicht so von inneren Widersprüchen, sondern ist vernünftig disponiert. Eine Geistesverfassung, in der die überlieferte Darstellung unseres Stückes in einem Kopfe entstanden sein könnte, ist unmöglich mit einem Dichtergenie zu vereinigen. So verbleibt uns die andere Alternative, dass wir nicht ein einheitliches Werk vor uns haben. Es läge nahe anzunehmen, dass viele selbständige, von einander unabhängig entstandene Lieder über denselben Gegenstand von einem Redaktor gesammelt und oberflächlich überarbeitet zu einem Ganzen zusammengesetzt worden seien. Dieser Ansicht ist jedoch der Charakter der Rāma-Sage nicht günstig; denn diese Sage ist von verhältnismässig geringem Umfange; die Anzahl der handelnden Personen ist gering; die Entwicklung verläuft in einfacher Linie; der Episoden sind nur wenige. Alles dies zusammengenommen musste die Sage geeignet erscheinen lassen für eine einheitliche Behandlung in einem Gedichte, wie die Sage von Nala, von Sāvitrī, von Śakuntalā und andere; sie bot kaum die Möglichkeit zu einzelnen Liedern dar, in denen ein in sich abgeschlossenes Stück behandelt werden könnte. Wenigstens ist diese Liedertheorie nicht bei dem Stück denkbar, das wir behandelt haben, weil die einzelnen Lieder, aus denen es zusammengesetzt wäre, keinen irgendwie selbständigen Inhalt gehabt haben könnten, sondern mit Rücksicht auf andere, in deren Zusammenhang sie einzufügen wären, entstanden sein müssten. Eine solche Annahme ist nun mit der Annahme selbständiger Lieder nicht zu vereinigen, weshalb wir die eigentliche Liedertheorie als auf das Rāmāyaṇa nicht anwendbar fallen lassen müssen. Alles weist vielmehr darauf hin, der Tradition Glauben zu schenken, dass die Sage einheitlich von e i n e m Dichter, Vālmīki, behandelt worden sei. Es fragt sich nun, warum bei der mündlichen Überlieferung des Gedichtes Vālmīkis die Rhapsoden so viel von ihrem Eigenen hinzugethan haben, während andere schöne und gewiss auch beliebte Sagen, wie die von Nala, Śakuntalā, Sāvitrī etc. von diesem Lose verschont blieben. Der Grund scheint mir der zu sein, dass Rāma zu einer Incarnation Viṣṇus befördert wurde, und so wird das Gedicht Vālmīkis, das sich übrigens auch vor andern Gedichten ähnlicher Art durch Gehalt und Umfang ausgezeichnet haben wird, so beliebt geworden sein, dass das Publikum wünschen mochte, Rāmas Geschichte möglichst genau und ausführlich zu hören, und die fahrenden Sänger diesem Wunsche ihrer Zuhörer bereitwillig entgegenkamen.

iyaṃ sā prathamā yātrā pārthivānāṃ nṛpātmaja |
na ca paśyāmi Sugrīvam udyogaṃ ca tathāvidham || **30,** 61 ||[1]
catvāro vārṣikā māsā gatā varṣaśatopamāḥ |
mama śokābhitaptasya tathā Sītām apaśyataḥ || 64 ||[2]
priyāvihīne duḥkhārte hṛtarājye vivāsite |
kṛpāṃ na kurute rājā Sugrīvo mayi Lakṣmaṇa || 66 ||
anātho hṛtarājyo 'yaṃ Rāvaṇena ca dharṣitaḥ |
dīno dūragṛhaḥ kāmī māṃ caiva śaraṇaṃ gataḥ || 67 ||
ity etaiḥ kāraṇaiḥ saumya Sugrīvasya durātmanaḥ |
ahaṃ vānararājasya paribhūtaḥ parantapaḥ || 68 ||
sa kālam parisaṃkhyāya Sītāyāḥ parimārgaṇe |
kṛtārthaḥ samayaṃ kṛtvā durmatir nā'vabudhyate || 69 ||
yadartham ayam ārambhaḥ kṛtaḥ parapurañjaya |
samayaṃ nā 'bhijānāti kṛtārthaḥ plavageśvaraḥ || 77 ||
[3])varṣāḥ samayakālaṃ tu pratijñāya harīśvaraḥ |
vyatītāṃś caturo māsān viharan nā 'vabudhyate || 78 ||
sāmātyapariṣat krīḍan pānam evo 'pasevate |
śokadīneṣu nā 'smāsu Sugrīvaḥ kurute dayām || 79 ||
ucyatāṃ gaccha Sugrīvas tvayā vatsa[4]) mahābala |
mama roṣasya yad rūpam brūyāś cainam idaṃ vacaḥ || 80 ||
na sa[5]) saṃkucitaḥ panthā yena Vālī hato gataḥ |
samaye tiṣṭha Sugrīva mā Vālipatham anvagāḥ || 81 ||
eka eva raṇe Vālī śareṇa nihato mayā |
tvāṃ tu satyād atikrāntaṃ haniṣyāmi sabāndhavam || 82 ||
yad evaṃ vihite kārye yad dhitam puruṣarṣabha |
tat tad brūhi naraśreṣṭha [6])tvarā 'kālavyatikramaḥ || 83 ||
atha pratisamādiṣṭo Lakṣmaṇaḥ paravīrahā |
praviveśa guhāṃ ramyāṃ[7]) Kiṣkindhāṃ Rāmaśāsanāt || **33,** 1 ||
dvārasthā harayas tatra mahākāyā mahābalāḥ |
babhūvur Lakṣmaṇaṃ dṛṣṭvā sarve prāñjalayaḥ sthitāḥ || 2 ||
niḥśvasantaṃ tu taṃ dṛṣṭvā kruddhaṃ Daśarathātmajam |
babhūvur harayas trastā na cainam paryavārayan || 3 ||
sa tāṃ ratnamayīṃ śrīmān[8]) divyām[8]) puṣpitakānanām |
ramyāṃ ratnasamākīrṇāṃ dadarśa mahatīṃ guhām || 4 ||
harmyaprāsādasambādhāṃ nānāpaṇyo[9])paśobhitām |
sarvakāmaphalair vṛkṣaiḥ puṣpitair upaśobhitām || 5 ||
devagandharvaputraiś ca vānaraiḥ kāmarūpibhiḥ |
divyamālyāmbaradharaiḥ śobhitām priyadarśanaiḥ || 6 ||
candanāgurupadmānāṃ gandhaiḥ surabhigandhitām |
maireyāṇām madhūnāṃ ca sammoditamahāpathām || 7 ||[10])
Aṅgadasya gṛhaṃ ramyam Maindasya Dvividasya ca |
Gavayasya Gavākṣasya Gajasya Śarabhasya ca || 9 ||

1) v. 62, 63 fehlen in Te, B. 2) v. 65 fehlt in B.
3) Te varṣā. 4) Bo vīra. 5) Te ca. 6) Te tvarā.
7) ghorām Te, B. 8) Bo umgestellt. 9) Bo ratna.
10) v. 8 fehlt in B, 8a in Te.

Vidyunmāleś ca Sampāteḥ Sūryākṣasya Hanūmataḥ |
Vīrabāhoḥ Subāhoś ca Nalasya ca mahātmanaḥ || 10 ||
Kumudasya Suṣeṇasya Tāra-Jāmbavatos tathā |
Dadhivaktrasya Nīlasya Supāṭala-Sunetrayoḥ || 11 ||
eteṣāṃ kapimukhyānāṃ rājamārge mahātmanām |
dadarśa gṛhamukhyāni mahāsārāṇi Lakṣmaṇaḥ || 12 ||
pāṇḍurābhraprakāśāni gandhamālyayutāni ca |
prabhūtadhanadhānyāni strīratnaśobhitāni ca || 13 ||
pāṇḍureṇa tu śailena parikṣiptaṃ durāsadam |
vānarendragṛhaṃ ramyam mahendrasadanopamam || 14 ||[1]
haribhiḥ saṃvṛtadvāram balibhiḥ śastrapāṇibhiḥ |
divyamālyāvṛtaṃ śubhraṃ taptakāñcanatoraṇam || 17 ||
Sugrīvasya gṛhaṃ ramyam praviveśa mahābalaḥ |
avāryamāṇaḥ Saumitrir mahābhram iva bhāskaraḥ || 18 ||
sa sapta kakṣyā dharmātmā [2])nānājanasamākulāḥ |
praviśya[3]) sumahadguptaṃ dadarśā 'ntaḥpuram mahat || 19 ||
haimarājataparyaṅkair bahubhiś ca varāsanaiḥ |
mahārhāstaraṇopetais tatra tatro 'paśobhitam[4]) || 20 ||
praviśann eva satataṃ śuśrāva madhurasvanam |
tantrīgītasamākīrṇaṃ samatālapadākṣaram || 21 ||
bahvīś ca vividhākārā rūpayauvanagarvitāḥ |
striyaḥ Sugrīvabhavane dadarśa sa mahābalaḥ || 22 ||
dṛṣṭvā 'bhijanasampannāś [5])citramālyakṛtasrajaḥ |
[6])phalamālyakṛtavyagrā bhūṣanottamabhūṣitāḥ || 23 ||
nā 'tṛptān [7])nā 'pi cā 'vyagrān nā 'nudāttaparicchadān
Sugrīvānucarāṃś cāpi lakṣayāmāsa Lakṣmaṇaḥ || 24 ||
tataḥ Sugrīvam āsīnaṃ kāñcane paramāsane |
mahārhāstaraṇopete dadarśā 'dityasaṃnibham || 63 ||
divyābharaṇacitrāṅgaṃ divyarūpaṃ yaśasvinam |
divyamālyāmbaradharam Mahendram iva durjayam || 64 ||

tam apratihataṃ kruddham praviṣṭam puruṣarṣabham |
Sugrīvo Lakṣmaṇaṃ dṛṣṭvā babhūva vyathitendriyaḥ || **34,** 1 ||[8]
utpapāta hariśreṣṭho hitvā sauvarṇam āsanam |
utpatantam anūtpetū Rumā-prabhṛtayaḥ striyaḥ |
saṃraktanayanaḥ śrīmān [9])vicacāla kṛtāñjaliḥ |
babhūvā 'vasthitas tatra kalpavṛkṣo mahān iva || 5 ||
Rumādvitīyaṃ Sugrīvaṃ nārīmadhyagataṃ sthitam |
abravīl Lakṣmaṇaḥ kruddhaḥ satāraṃ śaśinaṃ yathā || 6 ||
sattvābhijanasampannaḥ sānukrośo jitendriyaḥ |
kṛtajñaḥ satyavādī ca rājā loke mahīyate || 7 ||

1) Zwei Verse weggelassen, die wegen Wiederholung von 5 b verdächtig sind.
2) Bo yānāsanasamāvṛtaḥ. 3) Bo dadarśa.
4) Bo samāvṛtam. 5) tatra. 6) Bo vara. 7) Bo nāticā.
8) In dieser Stelle, die in B fehlt, habe ich den störenden und überflüssigen 2. Vers, sowie je die 2. Hälfte von 3 und 4 mit ihren unzutreffenden Vergleichen weggelassen. 9) Bo saṃcacāra.

yas tu rājā sthito 'dharme mitrāṇām upakāriṇām |
mithyāpratijñāṃ kurute ko nṛśaṃsataras tataḥ || 8 ||
śatam aśvānṛte hanti sahasraṃ tu gavānṛte |
ātmānaṃ svajanaṃ hanti puruṣaḥ puruṣānṛte || 9 ||
pūrvaṃ kṛtārtho mitrāṇāṃ na tat pratikaroti yaḥ |
kṛtaghnaḥ sarvabhūtānāṃ sa vadhyaḥ plavageśvara || 10 ||
gīto 'yam Brahmaṇā ślokaḥ sarvalokanamaskṛtaḥ |
dṛṣṭvā kṛtaghnaṃ kruddhena tan nibodha plavaṅgama || 11 ||
goghne caiva surāpe ca caure bhagnavrate tathā |
niṣkṛtir vihitā sadbhiḥ kṛtaghne nāsti niṣkṛtiḥ || 12 ||
anāryas tvaṃ kṛtaghnaś ca mithyāvādī ca vānara |
pūrvaṃ kṛtārtho Rāmasya na tat pratikaroṣi yat || 13 ||
nanu nāma kṛtārthena tvayā Rāmasya vānara |
Sītāyā mārgaṇe yatnaḥ kartavyaḥ kṛtam icchatā || 14 ||
sa tvaṃ grāmyeṣu bhogeṣu sakto mithyāpratiśravāḥ |
na tvāṃ Rāmo vijānīte sarpam maṇḍūkarāviṇam || 15 ||
mahābhāgena Rāmeṇa pāpaḥ karuṇavedinā |
harīṇām prāpito rājyaṃ tvaṃ durātmā mahātmanā || 16 ||
kṛtaṃ cen nā 'bhijānīṣe Rāghavasya mahātmanaḥ |
sadyas tvaṃ niśitair bāṇair hato drakṣyasi Vālinam || 17 ||
na sa[1]) saṃkucitaḥ panthā yena Vālī hato gataḥ |
samaye tiṣṭha Sugrīva mā Vālipatham anvagāḥ || 18 ||

tataḥ kaṇṭhagatam mālyaṃ citram bahuguṇam mahat |
ciccheda vimadaś cā 'sīt Sugrīvo vānareśvaraḥ || **36,** 3 ||
sa Lakṣmaṇam bhīmabalaṃ sarvavānarasattamaḥ |
abravīt praśritaṃ vākyaṃ Sugrīvaḥ saṃpraharṣayan || 4 ||
praṇaṣṭā śrīś ca kīrttiś ca kapirājyaṃ ca śāśvatam |
Rāmaprasādāt Saumitre punaḥ prāptam[2]) idam mayā || 5 ||
kaḥ śaktas tasya devasya khyātasya svena karmaṇā |
tādṛśaṃ vikramaṃ vīra pratikartum arindama[3]) || 6 ||
Sītām prāpsyati dharmātmā vadhiṣyati ca Rāvaṇam |
sahāyamātreṇa mayā Rāghavaḥ svena tejasā || 7 ||
sahāyakṛtyaṃ kiṃ tasya yena sapta mahādrumāḥ |
[4])giriś ca vasudhā caiva vāṇenai 'kena dāritā || 8 ||
dhanur visphārayāṇasya yasya śabdena Lakṣmaṇa |
saśailā kampitā bhūmiḥ sahāyaiḥ kiṃ nu tasya vai[5]) || 9 ||
anuyātrāṃ narendrasya kariṣye 'haṃ nararṣabha |
gacchato Rāvaṇaṃ hantuṃ vairiṇaṃ sapuraḥsaram || 10 ||
yadi kiṃcid atikrāntaṃ viśvāsāt praṇayena vā |
preṣyasya kṣamitavyam me na kaścin nā 'parādhyati || 11 ||

iti tasya bruvāṇasya Sugrīvasya mahātmanaḥ |
abhaval Lakṣmaṇaḥ prītaḥ premṇā cedam[6]) uvāca ha || 12 ||

1) Te ca. 2) Bo cāptam.
3) Bo pratikurvīta aṃśenāpi nṛpātmaja.
4) Te śāilaśca. 5) Te tasya kinnu vai.
6) Te cainam.

sarvathā hi mama bhrātā sanātho vānareśvara |
tvayā nāthena Sugrīva praśritena viśeṣataḥ || 13 ||
yas te prabhāvaḥ Sugrīva yac ca te śaucam ārjavam[1]) |
arhas tvaṃ kapirājyasya śriyam bhoktum anuttamām || 14 ||
sahāyena tu Sugrīva tvayā Rāmaḥ pratāpavān |
vadhiṣyati raṇe śatrūn acirān nā 'tra saṃśayaḥ || 15 ||
dharmajñasya kṛtajñasya saṃgrāmeṣv anivartinaḥ |
upapannaṃ ca yuktaṃ ca Sugrīva tava bhāṣitam || 16 ||
doṣajñaḥ sati[2])sāmarthye ko 'nyo bhāṣitum arhati |
varjayitvā mama jyeṣṭhaṃ tvāṃ ca vānarasattama || 17 ||
sadṛśaś cā 'si Rāmeṇa[3]) vikrameṇa balena ca |
sahāyo daivatair dattaś cirāya haripuṅgava || 18 ||
kiṃ tu śīghram ito vīra niṣkrāma[4]) tvam mayā saha |
sāntvayasva vayasyaṃ ca bhāryāharaṇaduḥkhitam[5]) || 19 ||
yac ca śokābhibhūtasya śrutvā[6]) Rāmasya bhāṣitam |
mayā tvam paruṣāṇy uktas tat kṣamasva sakhe mama[7]) || 20 ||
tasya tad vacanaṃ śrutvā Lakṣmaṇasya subhāṣitam || **38,** 4 ||
Sugrīvaḥ paramaprīto vākyam etad uvāca ha |
evam bhavatu gacchāvaḥ[8]) stheyaṃ tvacchāsane mayā || 5 ||
tam evam uktvā Sugrīvo Lakṣmaṇaṃ śubhalakṣaṇam | 6 |
[9])ete 'ty uccair harivarān Sugrīvaḥ samudāharat ||
tasya tad vacanaṃ śrutvā harayaḥ śīghram āyayuḥ | 7 |
baddhāñjalipuṭāḥ sarve ye syuḥ strīdarśanakṣamāḥ ||
tān uvāca tataḥ prāptān rājā 'rkasadṛśaprabhaḥ | 8 |
upasthāpayata kṣipraṃ śibikām mama vānarāḥ ||
śrutvā tu vacanaṃ tasya harayaḥ śīghravikramāḥ | 9 |
[10])samupasthāpayāmāsuḥ śibikām priyadarśanām ||
tām upasthāpitāṃ dṛṣṭvā śibikāṃ vānarādhipaḥ | 10 |
Lakṣmaṇā "ruhyatāṃ śīghram iti Saumitrim abravīt ||
ity uktvā kāñcanaṃ yānaṃ Sugrīvaḥ sūryasaṃnibham | 11 |
bahubhir[11]) haribhir yuktam āruroha sa-Lakṣmaṇaḥ ||
pāṇḍureṇā "tapatreṇa dhriyamāṇena mūrdhani | 12 |
śuklaiś ca vālavyajanair dhūyamānaiḥ samantataḥ ||
śaṅkhabherīninādaiś ca bandibhiś [12])cā 'bhinanditaḥ | 13 |
niryayau prāpya Sugrīvo rājyaśriyam anuttamām ||
sa vānaraśatais tīkṣṇair bahubhiḥ śastrapāṇibhiḥ | 14 |
parikīrṇo yayau tatra yatra Rāmo vyavasthitaḥ ||
sa taṃ deśam anuprāpya śreṣṭhaṃ Rāmaniṣevitam | 15 |
avātaran mahātejāḥ śibikāyāḥ sa-Lakṣmaṇaḥ ||
āsādya ca tato Rāmaṃ kṛtāñjalipuṭo 'bhavat | 16 |
kṛtāñjalau sthite tasmin vānarāś cā 'bhavaṃs tathā ||
taṭākam iva tad dṛṣṭvā Rāmaḥ kuḍmalapaṅkajam | 17 |

---

1) Bo īdṛśam. 2) Bo prati. 3) Te Rāmasya.
4) Bo niṣkrama. 5) Te karśitam. 6) Bo dṛṣṭvā.
7) Te tat ca tvaṃ kṣantum arhasi. 8) Bo gauhāma.
9) Bo ehī. 10) Bo tam. 11) Te bṛhadbhir.
12) Te haribhiś.

vānarāṇām mahat sainyaṃ Sugrīve prītimān abhūt ||
pādayoḥ patitam mūrdhnā tam utthāpya harīśvaram | 18 |
premṇā ca bahumānāc ca Rāghavaḥ pariṣasvaje ||
pariṣvajya ca dharmātmā niṣīde 'ti tato 'bravīt | 19 |
niṣaṇṇaṃ[1]) taṃ[1]) tato dṛṣṭvā kṣitau Rāmo 'bravīt vacaḥ[2]) ||
dharmam arthaṃ ca kāmaṃ ca [3])kāle yas tu niṣevate | 20 |
vibhajya satataṃ vīra sa rājā harisattama ||
hitvā dharmaṃ tathā 'rthaṃ ca kāmaṃ yas tu niṣevate | 21 |
sa vṛkṣāgre yathā suptaḥ patitaḥ pratibudhyate ||
amitrāṇāṃ vadhe yukto mitrāṇāṃ saṃgrahe rataḥ | 22 |
trivargaphalabhoktā ca[4]) rājā dharmeṇa yujyate ||
udyogasamayas tv eṣa prāptaḥ śatruniṣūdana[5]) | 23 |
saṃcintyatāṃ hi piṅgeśa haribhiḥ saha mantribhiḥ ||
jñāyatāṃ saumya[6]) Vaidehī yadi jīvati vā na vā |
sa ca deśo mahāprājña yasmin vasati Rāvaṇaḥ || **40,** 11 ||
adhigamya[7]) tu Vaidehīṃ nilayaṃ Rāvaṇasya ca |
prāptakālaṃ vidhāsyāmi tasmin kāle saha tvayā || 12 ||
nā'ham asmin prabhuḥ kārye vānarendra[8]) na Lakṣmaṇaḥ |
tvam asya hetuḥ kāryasya prabhuś ca plavageśvara || 13 ||
tvam evā "jñāpaya vibho mama kāryaviniścayam |
tvaṃ hi jānāsi yat[9]) kāryam mama vīra na saṃśayaḥ || 14 ||
suhṛddvitīyo vikrāntaḥ prājñaḥ kālaviśeṣavit |
bhavān asmaddhite yuktaḥ [10])suhṛd āpto 'rthavittamaḥ || 15 ||
(evam uktas tu Sugrīvo Hanūmantam upasthitam |
pitāmahasutaṃ caiva Jambāvantam mahākapim || 2 ||
Nīlam Agnisutaṃ caiva Nalaṃ Candanam eva ca |
Śarārciṣaṃ Suhotraṃ ca Saragulmaṃ tathaiva ca || 3 ||
Gayaṃ Gavākṣaṃ Gavayaṃ Kumudam Ṛṣabhaṃ[11]) tathā |
Maindaṃ ca Dvividaṃ caiva Śarabhaṃ Gandhamādanam || 4 ||
Darīmukham Bhīmamukhaṃ Tāraṃ ca vanagocaram |
Aṅgadapramukhān etān harīn kapigaṇeśvaraḥ || 5 ||
vegavikramasampannān saṃdideśa viśeṣataḥ | 6 |
anveṣyā mahiṣī Sītā Rāghavasya mahātmanaḥ |
adhigamya ca Vaidehīṃ nilayaṃ Rāvaṇasya ca || 76 ||
gatiṃ viditvā Vaidehyāḥ saṃnivartitum arhatha |
māsād ūrdhvaṃ na vastavyaṃ vasan vadhyo bhaven mama || 77 ||
yathoktaṃ caiva kartavyam evaṃ syām prītimān aham |
anyathā saṃśayo vaḥ syād dārāṇāṃ jīvitasya ca || 78 ||)
viśeṣeṇa tu Sugrīvo Hanumaty artham uktavān |
sa hi tasmin hariśreṣṭhe niścitārtho 'rthasādhane || **44,** 1 ||
na bhūmau nā 'ntarikṣe vā nā 'mbare nā 'marālaye |
nā 'psu vā gatisaṅgaṃ te paśyāmi haripuṅgava || 3 ||

---

1) Te umgestellt. 2) Bo tataḥ. 3) Te yas tu kale.
4) Te tu. 5) Te vināśana. 6) Bo hi.
7) Te mama. 8) Bo abhi⁰. 9) Bo me.
10) Te sukṛtārtho. 11) Lies Vṛṣabham, metri causa.

sāsurāḥ sahagandharvāḥ sanāganaradevatāḥ |
viditāḥ sarvalokās te sasāgaradharādharāḥ || 4 ||
gatir vegaś ca tejaś ca lāghavaṃ ca mahākape |
pitus te sadṛśaṃ vīra Mārutasya mahaujasaḥ || 5 ||
tejasā vāpi te bhūtaṃ na samam bhuvi [1])vidyate |
tad yathā labhyate Sītā tat tvam evo 'papādaya [2]) || 6 ||
tvayy eva Hanumann asti balam buddhiḥ parākramaḥ |
deśakālānuvṛttiś ca nayaś ca nayapaṇḍita || 7 ||
tataḥ kāryasamāsaṅgam avagamya Hanūmati |
viditvā Hanumantaṃ ca cintayāmāsa Rāghavaḥ || 8 ||
sarvathā niścitārtho 'yaṃ Hanūmati harīśvaraḥ |
niścitārthakaraś [3]) cāpi Hanūmān kāryasādhane || 9 ||
tad eva prasthitasyā 'sya parijñātasya karmabhiḥ |
bhartrā parigṛhītasya dhruvaḥ kāryaphalodayaḥ || 10 ||
taṃ samīkṣya mahātejā vyavasāyottaraṃ harim |
kṛtārtha iva saṃhṛṣṭaḥ prahṛṣṭendriyamānasaḥ || 11 ||
dadau tasya tataḥ prītaḥ svanāmāṅkopaśobhitam |
aṅgulīyam abhijñānaṃ rājaputryāḥ parantapaḥ || 12 ||
anena tvāṃ hariśreṣṭha cihnena Janakātmajā |
matsakāśād anuprāptam anudvignā 'nupaśyati || 13 ||
vyavasāyaś ca te vīra sattvayuktaś ca vikramaḥ |
Sugrīvasya ca saṃdeśaḥ siddhiṃ kathayatī 'va me || 14 ||
sa tad gṛhya hariśreṣṭhaḥ kṛtvā [4]) mūrdhni kṛtāñjaliḥ |
vanditvā caraṇau caiva prasthitaḥ plavagarṣabhaḥ [5]) || 15 ||

Als Gegenstück zum Vorhergehenden will ich jetzt eine Partie, in der zwei Versionen mit einander verschmolzen sind, behandeln, ohne zu versuchen, den ursprünglichen Text zu rekonstruieren, weil die Verschiedenheit der Versionen nicht nur oberflächliche Veränderungen des Textes zur Folge hatte, sondern tiefer in den Organismus des Gedichtes eingriff. Wie bereits oben angedeutet, konnten nicht nur die Diaskeuasten, sondern schon die Sänger selbst zuweilen in Zweifel sein, wie zwei Begebenheiten mit einander zu verknüpfen, in welcher Reihenfolge sie zu erzählen seien. Die allgemeingiltige Ansicht über den Gang der Erzählung ist in den alten Inhaltsangaben verkörpert, wie sie der 1. und 3. Gesang des 1. Buches bietet. Eine andere, ähnliche Inhaltsangabe findet sich in VI 126; sie wird dem Hanumat als ein Bericht an Bharata über Rāmas Thaten in den Mund gelegt; dass aber das betreffende Stück ursprünglich nicht diesem speciellen Zweck diente, sondern eine einfache summa rerum war, können wir noch aus dem Umstand erkennen, dass Hanumats Referat mit der Verbannung Rāmas anhebt und also Dinge wiederholt, die Bharata nicht erst von Hanumat

1) Te samam bhuvi na. 2) Bo anucintaya.
3) Bo °taraś. 4) Te sthāpya. 5) Te plavagottamaḥ.

kennen zu lernen brauchte. Dieser Bericht weicht nun in einem Punkte von dem überlieferten Texte bedeutsam ab, insofern nämlich die Begegnung Rāmas mit der Śūrpaṇakhā **nach** statt **vor** den Kampf mit Khara und seinen 14000 Rākṣasa verlegt wird: *paścāc Chūrpaṇakhā nāma Rāmapārśvam upāgatā* v. 20. So in C; B, das so manchen Widerspruch ausgleicht, hat auch diesen entfernt und bringt den Bericht Hanumats in vollen Einklang mit dem Text.

Die durch die obige Stelle in C bezeugte Anordnung des Stoffes lässt sich noch durch deutliche Spuren in unserem Texte nachweisen: mehrere Stellen lassen noch erkennen, dass Rāma bald nach seinem Eintritt in den Wald in Kämpfe mit Rākṣasa verwickelt werden sollte, um die dort lebenden Büsser zu schützen, nicht erst durch die Begegnung mit Śūrpaṇakhā zufällig in den Konflikt hineingezogen. In II 116 wird unmittelbar nach dem Abzug Bharatas erzählt [1]), dass die Büsser, von denen übrigens vorher noch gar nicht die Rede war, Zeichen der Unruhe und Angst verrieten. Der Älteste teilt Rāma mit, dass Khara, ein jüngerer Bruder Rāvaṇas, die Büsser von Janasthāna bedränge; sie wollten wegziehen, er solle mitkommen. Aber Rāma lässt sie ruhig ziehen, und es kommt weiter nichts dabei heraus. Im nächsten Gesang verlässt Rāma selbst jenen Ort, aber nur weil sich an denselben für ihn zu traurige Erinnerungen knüpften. Das Motiv von dem Schutz der Büsser vor den Rākṣasa tritt dann wieder in III 6 hervor, wo die Büsser in Śarabhaṅgas Einsiedelei Rāma um Schutz gegen dieselben angehen. Er sagt ihn auch zu: doch sei diese Hilfe nur ein opus superrogatorium; er wäre in den Wald aus anderer Veranlassung gekommen. Und im 10. Gesange wiederholt er der Sītā, dass er den Büssern Schutz gegen die Rākṣasa zugesagt habe und sein Versprechen erfüllen müsse. Aber mehr als 10 Jahre vergehen, ohne dass Rāma mit den Rākṣasa in Kampf gerät, und als es endlich dazu kommt, kämpft er nicht, um sein den Büssern gegebenes Wort zu halten, sondern weil ihn Khara angreift, um die seiner Schwester Śūrpaṇakhā zugefügte Schmach zu rächen.

Zum dritten Male tritt dasselbe Motiv hervor nach dem Siege Rāmas über Khara III 30. Die Götter erscheinen und feiern seinen Triumph. Darauf kommen die *rājarṣi* und sagen, dass er nur zu diesem Zwecke, die Rākṣasa zu strafen, dorthin geführt sei:

ānītas tvam imaṃ deśam upāyena maharṣibhiḥ ||
eṣāṃ vadhārthaṃ śatrūṇāṃ rakṣasāṃ pāpakarmaṇām |
tad idaṃ naḥ kṛtaṃ kāryaṃ tvayā Daśarathātmaja ||
svadharmam pracariṣyanti daṇḍakeṣu maharṣayaḥ |

Dann erst kommen Lakṣmaṇa und Sītā, um den Sieger zu beglückwünschen. Offenbar ist die Stelle von den *rājarṣi* erst nachträglich in den Text gekommen, eben mit Rücksicht auf jenes Motiv, wonach

1) Die Thatsache steht auch in der Inhaltsangabe I 1, 43 ff., aber an **anderer** Stelle, die bei III 14 unseres Textes etwa zu suchen wäre.

Rāma von vornherein die Aufgabe hatte, die Büsser vor den Rākṣasa zu schützen.

Man sieht also, dass jenes Motiv in unserem Text nicht durchgeführt und nur ungeschickt, scheinbar zwecklos eingeführt ist. Anders aber würde die Sache sich verhalten, wenn der Kampf Rāmas mit Khara und den 14 000 Rākṣasa nicht durch seine Begegnung mit Śūrpaṇakhā veranlasst worden wäre, sondern v o r ihr stattgefunden hätte, wie es nach VI 126, 20 wirklich der Fall war; dann könnte dieser Kampf wirklich den Zweck gehabt haben, die Büsser von Janasthāna vor den Nachstellungen der Rākṣasa zu schützen. So drängt sich uns mit Notwendigkeit die Annahme auf, dass darüber, wie die Verwickelung, der Kampf gegen Rāvaṇa, herbeigeführt wurde, zweierlei Versionen vorgetragen wurden. Nach der einen, die in unserem Texte durchweg befolgt ist, war der Grund der Feindschaft die Verstümmelung der Śūrpaṇakhā durch Lakṣmaṇa; nach der andern, von der einige Stücke in der üblichen äusserlichen Weise mit der ersten verschmolzen sind, wurde Rāma dadurch mit den Rākṣasa in Konflikt gebracht, dass er die Büsser von Janasthāna gegen sie schützen sollte.

Dasselbe Motiv finden wir auch schon im ersten Buche verwendet, wo nämlich Viśvāmitra den Beistand des jungen Rāma gegen die Anfeindungen der Rākṣasa verlangt; und es steht auch in bestem Einklang mit der später allgemein recipierten Ansicht, dass sich Viṣṇu in Rāma verkörpert habe, um die Macht der Rākṣasa zu brechen.

Noch ein anderes dürfte in diesem Zusammenhang Beachtung verdienen. Das vorausgesetzte Verhältnis Rāmas zu den Büssern müsste es passend erscheinen lassen, dass auch Rāma und die Seinen in B ü s s e r t r a c h t auftreten. In der That geschieht das auch an mehreren Stellen, und II 37 wird erzählt, wie Kausalyā den Verbannten auch die Bastkleider gab[1]); trotzdem ist dieser Gedanke nicht konsequent durchgeführt, ja im allgemeinen scheint er sogar vollständig vergessen zu sein.

Die Zweiheit der Version lässt sich noch weiter verfolgen in der Art, wie Rāvaṇa in den Streit gezogen wird; denn auch hierüber sind uns, wie oben bemerkt, zwei Formen der Erzählung bewahrt. An die Hauptversion schliesst sich die Erzählung III 32 ff. an, auf die wir gleich zurückkommen werden, während die Nebenversion

---

1) Ich glaube nicht, dass dieser Zug eine spätere Erfindung ist, sondern dass er in der Sage begründet war. Jeder, der Dorf oder Stadt verliess, um im Walde zu wohnen, war ein *vānaprastha*, mochten seine Motive sein, welche sie wollten. Der *vānaprastha* als religiöse Institution ist wahrscheinlich die brahmanische Form der ursprünglich ethnischen Einrichtung der Verstossung der Alten, siehe mein Rāmāyaṇa p. 61, Anm. 1. Der Wandel in der Auffassung von Verstossenen zu Eremiten hat dann auch dem verstossenen Rāma zum Charakter eines Eremiten verholfen. — Auch die Panduinge sind bei ihrem Auszuge in den Wald *vanavāsāya dīkṣitāḥ* und *ajinaiḥ saṃvṛtāḥ* MBh II 77, 1. 2. Irgend eine religiöse Ceremonie scheint also mit jedem Auszug in den Wald verbunden gewesen zu sein.

ihre Fortsetzung in III 31 findet. Dort wird nämlich erzählt, dass nach der Niederlage Kharas und der 14 000 Rākṣasa einer derselben, Akampana, der mit genauer Not entkam, nach Laṅkā geflohen sei und dem Rāvaṇa die Vernichtung von Janasthāna gemeldet habe. Darob gerät dieser in Wut und will Rache an Rāma nehmen. Er nimmt Akampanas Vorschlag, die Sītā zu rauben, an und eilt mit seinem Wagen zu Mārīca, um ihn um seinen Beistand zu bitten. Aber es kommt dabei nichts heraus; denn Mārīca rät ab und Rāvaṇa kehrt zurück. Hier wird also ebenso wie oben (II 116), wo der alte Büsser sich über die Anfeindungen der Rākṣasa bei Rāma beklagt, die Erzählung plötzlich abgebrochen, um der recipierten Version Platz zu machen. In dieser fällt Śūrpaṇakhā die Rolle zu, dem Rāvaṇa die Nachricht von dem Untergange der Rākṣasa zu überbringen. Nach ihrem Bericht könnte es nun scheinen, als ob ihr das Unglück mit der Verstümmelung eben bei jenem Kampfe Rāmas mit Khara, nicht in einer vorhergehenden Begegnung mit Rāma zugestossen sei; denn es heisst in C III 34, 9—12 (ähnlich B III 38, 9—11):

rakṣasām bhīmavīryāṇāṃ sahasrāṇi caturdaśa |
nihatāni śarais tīkṣṇais tenai 'kena padātinā ‖
ardhādhikamuhūrtena Kharaś ca saha-Dūṣaṇaḥ |
ṛṣīṇām abhayaṃ dattaṃ kṛtakṣemāś ca daṇḍakāḥ ‖
ekā kathaṃc 'n muktā 'ham paribhūya mahātmanā |
strīvadhaṃ śaṅkamānena Rāmeṇa viditātmanā ‖.

Aber ein s i c h e r e r Schluss ist hierauf nicht zu bauen; denn der Dichter dürfte die Śūrpaṇakhā mit Absicht nicht die volle Wahrheit haben sagen lassen, weil sie sich hätte schämen müssen einzugestehen, dass sie nacheinander Rāma und Lakṣmaṇa einen Antrag gemacht habe, aber von beiden verschmäht worden sei. Ich möchte allerdings glauben, dass in d e m Falle der Dichter es nicht unterlassen haben würde mit klaren Worten anzudeuten, dass Śūrpaṇakhā den wahren Sachverhalt entstellte, um Rāvaṇa für ihren Racheplan zu gewinnen. Auffällig ist auch, dass im weiteren Verlaufe der e r s t e n Ursache aller jener Leiden, nämlich der Zurückweisung der Śūrpaṇakhā kaum mehr gedacht wird.

Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, dass in einer älteren Gestalt der Sage die Besiegung der 14 000 Rākṣasa allein und für sich die weitere Verwickelung mit Rāvaṇa herbeiführen sollte, und dass Śūrpaṇakhās Anteil daran einer späteren Entwickelung der Sage zuzuschreiben ist. Da letztere aber die poetisch wirkungsvollere ist, so darf sie vielleicht dem Dichter Vālmīki zugeschrieben werden. Die recipierte Version wäre also zugleich auch die „echte", während die Nebenversion auf die ältere Gestalt der Sage zurückginge, die trotz des Gedichtes des Vālmīki nicht in Vergessenheit geriet und daher von Sängern, die darin die „wahre" Geschichte erblickten, in ihren Gesängen wieder aufgenommen werden konnte.

Ueber das Vîracaritram.

Die erste und einzige Nachricht über das Vîracaritram gab Wilson in seinem Aufsatze Hindoo Fiction, woselbst er bei Aufzählung der verschiedenen Märchensammlungen auch das Vîracaritram erwähnt: another compilation, the Víracharitra, has Sáliváhana for its hero (Wilson, works III, p. 157). Da aber das Vîrac. weder eine compilation genannt werden kann, noch auch Çâlivâhana der Held der Fabel ist, so beschränkte sich Wilson's Kenntniss desselben wohl nur auf den Anfang des Gedichtes. Der Erste, welcher das Werk genauer geprüft hat, ist Dr. Haas, der einen Theil desselben für den in Vorbereitung befindlichen Katalog der Handschriften des East India Office ausgezogen hat. Erst nachdem ich die erste Durchsicht der Handschrift des V. beendigt hatte, erhielt ich Kenntniss von Dr. Haas' Vorarbeit.

Das Vîracaritram nun ist ein episches Gedicht des Ananta[1]) in çloka, mit eingestreuten andern Versarten. Es behandelt zunächst, gewissermaassen als ein Vorspiel, den Kampf Çâlivâhana's gegen Vikramâditya; darauf die Abenteuer

[1]) nach den meisten Capitelunterschriften: itî çrîVâlmîkiprasâdâsâditavâgvilâs â n a n t a kṛita çríViracaritre . . .; jedoch einmal: çrîVâ° v â g v i l â s a kṛit â n a n t aviracite . . .

des Çûdrika, welcher Mitregent des Çâlivâhana und dann dessen Sohnes Çaktikumâra wurde, später aber, mit diesem in Feindschaft gerathen, sich mit dem Nachkommen des Vikramâditya und vielen andern Helden verbündet und seine Feinde nach längerer Belagerung ihrer Hauptstadt Pratishṭhâna vollständig besiegt.

Leider ist unsere Handschrift unvollständig, sie enthält nach der vom Schreiber durchgeführten Verszählung 2618 Verse in 30 adhyâya. Der fehlende Schluss kann nur ein verhältnissmässig geringer Bruchtheil des Ganzen sein, wie sich dies aus der weiteren Darstellung ergeben wird. Das Manuscript (das einzige bisher bekannt gewordene) bildet mit zwei andern, der Tarka-Saṃgraha-Dîpikâ und dem 2ten Buch des Commentars Çaṃkara's zum Çârîrakasûtra, zusammengebunden den Band 2799 der Sanskrit-Handschriften im East India Office in London. Die Anzahl der Blätter ist 110, die Form oblong, $9\frac{1}{2}''$ zu $4''$; die Schrift (Devanâgarî) ist fliessend und deutlich, mit Ausnahme von Blatt 8 und 9, von einer Hand. Die Seiten enthalten durchschnittlich 13 Zeilen und ebenso viele çloka. Das b h a hat eine ungewöhnliche Form, es gleicht dem ja der Gormukhî. Für ru findet sich häufig ṛi, wahrscheinlich wegen der Aehnlichkeit der Aussprache beider. Ein Datum findet sich nicht; jedoch mag die Handschrift ihrem ganzen Aussehen nach 200 Jahre alt sein.

In Folgendem theile ich den Inhalt des Vîracaritra einigermaassen ausführlich mit, weil das Werk von grösserem Interesse ist, und der ganze Text bis zur Auffindung weiterer handschriftlichen Hülfsmittel nicht publicirt werden kann.

adhyâya I, çlokâs 57, Blatt 1b — 3b; beginnt:

ṛishayo Naimishâraṇye dîrghasattreṇa d(îkshitâḥ) |
(âgacchan) Sûtam âsînaṃ satkṛitaṃ vinayânatâḥ ||
tvattaḥ Sûta çrutaṃ sarvaṃ kaleḥ vṛittam ataḥ param
bhavishyadbhûpac(aritam adbhutaṃ) naḥ prakîrtaya ||
vikhyâtâḥ Çakakarttâraḥ kati tasmin çucivrata |
teshâm utkṛishṭacaritaḥ kaç ca bhûpo bhavishyati ||
ity âkarṇya vacas teshâṃ Sûto vâkyam upâdade |

Sûta uvâca

Yudhishṭhiro Vikrama-Çânivâhanau (°li°)
tato nṛipaḥ syâd Vijayâbhinandanaḥ |
tatas tu Nâgârjunabhûpatiḥ kalau
Kalkî shaḍ ete Çakakârakâḥ smṛitâḥ ||[1])
teshâm utkṛishṭacaritaḥ Çâlivâhanabhûpatiḥ |
tasya vakshyâmi caritaṃ vistareṇa tapodhanâḥ ||

---

[1]) ganz ebenso lautet der Vers nach „popular enumeration“ im Journ. Bombay Branch R. A. S. 10, 128; dagegen im Jyotirvidâbharaṇa 10, 110 (Z. d. D. M. Ges. 22, 717) lithogr. Ausgabe Benares 1872 mit Commentar des Bhâvaratna (nach eigener Angabe ein Jaina, der AD 1712 seinen Commentar sukhabodhikâ in çrî Pattana vollendete) lesen wir:

Yudhishṭhiro Vikrama-Çâlivâhanau
narâdhinâthau Vijayâbhinandanaḥ |
ime 'nu Nâgârjunamedinîvibhur
Balî kramât shaṭ çakakârakâḥ kalau ||

nach 112 ist Çâlivâhana auf dem Berge Çâleya geboren (Çâleyadhârâbhṛiti çâleramoleranâmni girau), dabei citirt der Commentator: anuktam apy atra granthântarâd eshâṃ vaṅçanâmâni (s. Z. d. D. M. Ges. 24, 399)

Yudhishṭhiro 'bhût kila râjavaṅçajah,
sa râjaputraḥ Paramâravaṅçabhûḥ |
çrî Vikramârko, nanu Çâlivâbano
Gohillabhûr vai, Vijayâbhinandanaḥ ||
Çiçodarânvayabhavo bhavishyati,
tato 'tra Nâgârjunasaṃjñako nṛipaḥ |
râjâdhirâjaḥ kila Kalkir âtmabhûs
tatsthâpito râḍ Balir atra Dîkshakaḥ ||

Der Inhalt des ersten adhyâya lässt sich nicht genau verfolgen, da die Hälfte des zweiten Blattes fehlt. So viel sich erkennen lässt, ist der Zusammenhang folgender. Beim Spiel des Çiva und der Pârvatî scheint Indra die Halsketten Beider zerrissen zu haben. Zur Strafe soll er Mensch werden und zwar als Çâlivâhana. Die Perlen der Pârvatî und die Rudrâksha des Çiva sollen zum Schauspiel für die Götter sich als Helden bekämpfen. Die Götter wollen am Kampfe Theil nehmen: Çiva als Pippaleça, Pârvatî als Kâlikâ, die Stammgötter beider Parteien; Rudra wird Pañcânana, dessen Gemahlin Çyâmâ ist eine Verkörperung der Gañgâ, während Çvetabhujaṃga eine solche des Brahman, Çvânala des Garuḍa, Kâlasena des Kâṇa (? Kâla) ist.

adhy. II çl. 32, bl. 3b — 4b. An dem Ufer der Godâvarî stand die blühende Stadt Pratishṭhâna, berühmt durch starke Befestigungen und zahlreiche Heiligthümer. Die Stadt ward einst bei einem durch Zufall herbeigeführten Aufruhr eingeäschert, und ihr König Candravâhana (oder Candrasena) nebst allen Einwohnern erschlagen. Während der Plünderung flieht der Brahmane Sumitra mit einem jüngst geborenen Mädchen an den Nâgahrada und lebt dort mit jener in Armuth. Als nun einmal das Mädchen unbewacht an dem Tîrtha spielte, gesellte sich Çesha, der Schlangengott, in Gestalt eines Brahmanen zu ihr. Ihr Vater sieht aus der Ferne die Beiden beim Liebesgenusse und eilt auf den Schänder des 9 Monate alten Mädchens zu. Jedoch dieser giebt sich als Çesha zu erkennen, das Mädchen aber sei seine Gattin aus einer frühern Geburt. Von dem Vater angebetet, zeigt sich Çesha in seiner wahren Gestalt und verkündet, dass sein Sohn einst ein

Beherrscher der Welt werden würde. Darauf verschwindet er.

Das Mädchen wächst in eines Töpfers Wohnung auf und gebiert einen göttergleichen Sohn. Blumenregen, Paukenschall und Gesang vom Himmel her begleiten das wunderbare Ereigniss. Da die Mutter sofort wieder Jungfrau wird (tasya mâtâ kshaṇâd âsîd akshatai 'va kumârikâ) so giebt Çesha dem Knäblein die Gañgâ (Gautamî) zur Amme. Während derselbe herrlich heranwächst, ersteht auch Pratishṭbâna wieder zu seiner alten Grösse.

adhy. III çl. 71 bl. 4b — 6b. Vikrama, König von Ujjayinî, sieht einstmals seinen Thron einstürzen und erschrocken frägt er seinen Yogin Bhusura (°kha, °ka) nach der Bedeutung des Vorzeichens. Dieser verkündet ihm, dass sein und seines Reiches Untergang herannahe. Aber Vikrama antwortet, dass Çiva ihm geoffenbart habe: wenn ein $1\frac{1}{2}$jähriges Mädchen einem beinlosen Manne einen Sohn gebäre, und derselbe 4 Jahre alt sei, dann solle durch ihn er, Vikrama, seinen Tod finden. — Als aber der Seher bei seiner Deutung beharrt, schickt Vikrama seinen Vetâla aus, um nach dem fabelhaften Knaben zu forschen. Der Vetâla findet ihn bei Pratishṭhâna und bringt seinem Herrn davon Kunde.

Darauf versammelt Vikrama seine Ritter und schickt sie mit einem ungeheuren Heere gen Pratishṭhâna, um das gefährliche Kind zu tödten. Als das Heer durch das Vindhyagebirge zieht, lässt Çesha es durch seine Schlangen in wilder Flucht auseinandertreiben. Erzürnt zieht jetzt Vikrama selbst aus; er setzt seine 50 Ritter und ein gewaltiges Heer auf ein wunderbares Fell und fliegt mit

diesem durch die Luft[1]). Auf der südlichen Abdachung des Vindhyagebirges führt er das Heer wieder auf die Erde und geht selbst in den Tempel der Vindhyavâsinî Devî, um den Beistand der Göttin zu erflehen. Auf ihr Geheiss erscheinen Milliarden von ungeheuren Katzen, welche die wiederum von Çesha geschickten Schlangen in die Flucht jagen. Darauf führt Vikrama das Heer ohne weitern Widerstand nach Pratishṭbâna.

adhy. IV çl. 94, bl. 6b — 10b. Während Vikrama's Heer die Stadt umlagert, fordert Çesha die Gautamî auf, mit einem amṛitagefüllten Gefässe zu seinem Sohne zu gehen. So thut sie, ermuthigt die Belagerten und heisst den Knaben, mit dem Amṛita die thönernen Elephanten, Rosse und Soldaten, welche er spielend zu formen pflegte, zu besprengen. Dadurch werden dieselben belebt, und mit diesem seinem Heere zieht der Knabe dem Heere Vikrama's entgegen. Der Zusammenstoss ist gewaltig, und ihm folgt ein blutiges erbittertes Handgemenge. Zuletzt gelingt es Vikrama sich mit einer Abtheilung Elephanten zu seinem jugendlichen Gegner, welcher sich den Namen Çâlavâhana[2]) gegeben hatte, durchzukämpfen. Auf die höhnende Herausforderung Vikrama's antwortet Çâlavâhana,

---

[1]) saṃnahya pâduke padbhyâṃ yogapaṭṭaṃ nibadhya saḥ |
divyaṃ khaḍgam upâdâya mukhe ghuṭṭim adhârayat ||
triṅçadyojanavistîrṇam ajinaṃ khe vitatya saḥ |
nyaveçayad balaṃ tatra caturañgaṃ mahîpatiḥ ||

[2]) Çâlavâhana ist die häufigere Schreibweise unseres Werkes, doch kommt auch Çâlivâhana vielfach vor. Die Stelle über die Etymologie des Namens lautet:
yasyâm uvâsa sâ câ"sîc châlâ saṃgrâmamûrdhani ||
hastinâm pṛishṭhago 'dhyâsta nâmâ 'sau bhoginandanaḥ |
çâlâ vâhanam asyâ "sît tenâ 'sau Çâlavâhanaḥ ||

Jeder solle seine Stärke zeigen und Vikrama solle den ersten Schlag thun. Da schlägt Vikrama mit seinem Zauberschwert auf die Brust seines Gegners, ohne ihm aber ein Haar zu krümmen. Dann trifft Çâlavâhana mit einem Knüppel, seinem Spielzeug, seinen Feind, dass ihm die Rippen zerbrechen. Besiegt fliegt Vikrama nach Ujjayinî, während Çâlavâhana's Heer die Feinde gänzlich in die Flucht schlägt.

In seiner Stadt von den betrübten Unterthanen beklagt, fleht Vikrama seinen Yogin Bhusuka an, ihm ein Mittel zur Erhaltung seines so sehr geliebten Lebens zu geben. Dieser räth dem Könige, Krähen zu essen, worauf jener eingehen will. Da lacht der Yogin und sagt, er habe nur die Charakterfestigkeit des Königs erproben wollen: für ihn gebe es keine Rettung mehr. Darauf stirbt Vikrama und fährt auf zu Indra's Himmel. — Seine Lieblingsgemahlin Pattanâ schickt sich darauf an, den Scheiterhaufen zu besteigen, wird aber auf eine klagende Kuh aufmerksam, welche sie nach dem Grunde und dem etwaigen Abwendungsmittel ihres Schmerzes befragt. Die Kuh sagt, sie sei die Erde und nach Vikrama's Tode würde sie ohne Hüter sein. Um sie zu trösten, öffnet Pattanâ ihren Leib und giebt die Frucht desselben, ihren Sohn Bemba, der Erde als Hüter. (Die Bedeutung des Wortes Bemba soll der folgende çloka angeben:

yasmâd bembâravaṃ çrutvâ tâvakaṃ khinnayâ mayâ |
dattaḥ sutas tadatreṇa (tvadraveṇa?) Bembo bhavatu bhûtale ||)

Darauf verbrennt sich die Königin mit den übrigen Frauen des Vikrama.

Çâlavâhana zieht erobernd über die Erde, erschlägt

die Çaka, setzt darnach die Çaka-Aera ein, und vertreibt die Yavana aus Indien.[1])

Çiva giebt auf Bitten des Çesha seine Enkelin Madanasundarî (oder Anañgasundarî) dem Çâlavâhana zur Gemahlin, und dieser herrscht fortab als freigebiger und gerechter König über die Erde.

adhy. V çl. 54[2]), bl. 10b – 18b. Ein Brahmane Namens Hariçarman, setzt sich einst vor dem Palaste des Çâlavâhana und singt in der vierten Nachtwache eine Morgenhymne für den König. Dessen Hofleute verweisen dem Brahmanen seinen störenden Gesang in so früher Morgenstunde, und, als dieser, ohne auf sie zu achten, weiter singt, versuchen sie ihn mit Schlägen wegzutreiben.

---

[1]) die betreffende Stelle lautet in extenso:

âsamudraṃ nṛipâṃç cakre karadân kiṃkarân api |
udîcyân dakshiṇâtyâṃç ca paçcimodadhivâsinaḥ || 77
Çakân nihatya tarasâ koṭiçaḥ Çâlavâhanaḥ |
câturvarṇyaṃ svadharme ca sthâpayitvâ 'nṛiṇâḥ prajâḥ || 78 ||
vidhâya daivajñavaraiḥ çakaṃ cakre mahîpatiḥ |
âgarbhaṃ nihatâ tena Yavanâ mûlavâsinaḥ || 79 ||
tyaktvâ te pṛithivîṃ kṛitsnâm udadhim paçcimâṃ gatâḥ |
Yavanâdhipatiḥ kaçcit pañcaviñçatikoṭibhiḥ || 80 ||
mlechânâṃ nihatas tena Çakakartte 'ty udâhṛitaḥ |
Çakânâṃ kartanâd râjâ Çakakarttâ 'bhidhîyate || 81 ||
jyotiḥçâstre prasiddhe 'yaṃ niruktiḥ.

Dass wirklich in astronomischen Lehrbüchern eine solche Erklärung gegeben wurde, beweist Jyotirvid. 10, 109, wonach ein Fürst, der 550 Millionen Çaka erschlägt, ein Aerenstifter wird. Es ist aber wohl nicht anzunehmen, dass unser Dichter auf das Jyotirvid. Bezug nimmt (obschon Jy. 10, 110 sich Vîrac. I init. findet), weil derselbe, wie nachher darzuthun, wahrscheinlich früher lebte. Uebrigens scheint der Pseudo-Kâlidâsa die ganze Stelle aus einem andern Buche ausgeschrieben zu haben, wahrscheinlich aus demselben andern Buche, aus welchem der Commentator die oben p. 99 angeführten Verse citirt, die durch die Gleichheit des Metrums mit den vorhergehenden des Jyotirvid. sich als zusammengehörig documentiren.

[2]) in vasantatilakâ.

Ueber den Lärm kommt der König herbei und sucht den Brahmanen zu beschwichtigen. Doch dieser, erzürnt, schwört den Hofleuten Rache und wandert fort.

Von Vishṇu erbittet er sich zur Tödtung seiner Misshändler einen Sohn aus des Gottes eigener Substanz. Der Gott willfahrt ihm, und die Gattin des Brahmanen wird durch den Genuss der Frucht eines dem Gotte geweihten Baumes schwanger. Bei der Geburt des Sohnes Çûdrika (auch Çûdraka geschrieben) stirbt der Vater nach Voraussagung des Vishṇu, seine Mutter verbrennt sich und ein Onkel erzieht ihn. Herangewachsen verübt er gewaltsame Thaten, derentwegen sein Onkel ihn von Hause vertreibt. Aber auch in Pratishṭhâna setzt er sein übermüthiges Wesen fort. — Nun verkündet einst eine Stimme im Tempel der Kâlikâ dem Çâlavâhana und seinen Rittern, dass nur derjenige, welcher den grossen Felsblock im Tempel zu heben vermöchte, wahrhaft ein Held sei. Am andern Morgen gehen Çâlavâhana und seine Ritter, um ihre Stärke an dem Steine zu erproben, in den Tempel; aber Keiner vermag den schweren Block auch nur ein wenig zu bewegen. Nur der König hebt ihn bis an's Knie. Als Alle darauf dem Könige ihre Huldigung darbringen, wirft Çûdrika lachend den Fels mit seinem linken Fuss zum Himmel empor; zur Erde zurückgefallen zerschlägt er ihn in drei Stücke etc. etc. (vgl. hiezu Journal Bombay Branch R. As. S. 10, 133). Hoch erfreut macht Çâlavâhana den Çûdrika zu seinem Leibwächter und schenkt ihm Prachtgewänder und Edelsteine in Fülle und drei Hunde.

adhy. VI çl. 206, bl. 13b—20b. Die Gemahlin des Gayâsura gebar nach dem Tode ihres Gatten durch die Gnade des Cyavana drei Söhne: Mâyâsura, Mâtrâsura und

Raktâsura. Dem Ersten erzählt einst Nârada von der Schönheit der Madanasundarî, Çâlavâhana's Gemahlin, damit der Asura die auf ihre Frauentugend Stolze demüthigen solle. Mâyâsura begiebt sich nach Pratishṭhâna und versucht vergebens in das Serail einzudringen. Da greift er zur List: als die Gautamî hoch angeschwollen war, geht er in dieselbe und ruft um Hülfe, als sei er ein beim Baden in Gefahr des Ertrinkens gerathener Brahmane. Der in der Nähe befindliche König fordert seine Ritter zur Hülfeleistung auf, und Çûdrika stürzt sich in den Strom, stets mit dem Schwerte aus Furcht vor Wasserungeheuern um sich hauend. Während seines Vordringens taucht plötzlich ein Kopf ohne Rumpf vor ihm auf und Blut färbt das Wasser. Alle glauben, Çûdrika habe dem Brahmanen das Haupt abgeschlagen, und fliehen ihn als einen Brahmanenmörder. Zur Sühne seines vermeintlichen Verbrechens will er mit dem Haupte, welches eine von Mâyâsura angenommene Verwandlung ist, den Scheiterhaufen besteigen. Da redet das Haupt zu ihm: es sei ein rumpflos geborenes Wesen, Çîrshaya, und Çûdrika habe es gerettet, indem er einen es verfolgenden timiṃgala mit seinem Schwerte tödtete. Hocherfreut führt Çûdrika den Çîrshaya vor den König, welchem gegenüber derselbe sich für einen Lehrer der Gandharva ausgiebt und zum Zeugniss einen entzückenden Gesang anhebt. Um diesen seine Frauen auch hören zu lassen, bringt Çâlavâhana den Çîrshaya in das Serail, wo es dem Mâyâsura einst gelingt, die eingeschlummerte Königin auf seinem Wagen durch die Luft zu entführen. Aus der Höhe höhnt er den König nebst seinen Rittern und fliegt dann zur Polarregion. Die pflichtgetreue Königin aber schmäht ihren

Entführer und bricht in laute Klagen aus. Das hört Çâlavâhana's Sänger Khânula (auch Svâ°, °nala), welcher auffliegt und den Wagen des Asura zurückhält. Aber im Kampfe mit dem Asura verliert er seinen Halt und stürzt zur Erde herab, wo er in das Gemach der Buddhidevî, Tochter des bengalischen Königs Ṛitudhvaja, fällt. Mit ihr vermählt er sich und zeugt einen Sohn, Bahula.

Çâlavâhana, trostlos über die Entführung seiner Gemahlin, beschuldigt den Çûdrika, die eigentliche Ursache alles Unheils zu sein. Als nun des Königs Mannen über jenen herfallen wollen, verspricht er die Madanasundarî in zwei Monaten zurückbringen zu wollen. Als Bürgen lässt er seine drei Hunde zurück und begiebt sich dann auf die Suche. Jedoch er findet keine Spur der Königin und muthlos will er sich den Feuertod geben. Da reissen sich seine drei Hunde von ihren Ketten los und eilen herbei. Aus ihren Geberden entnimmt Çûdrika, dass er von der Kâlikâ Beistand erflehen solle. Die Göttin findet Wohlgefallen an seiner Verehrung und theilt ihm mit, dass der Asura seinen Raub nach Krauñcadvîpa gebracht habe. Zugleich heisst sie ihn die Yoginî's verehren, welche ihm Kraft verleihen, so dass er den über das Opfer herbeikommenden Mâtrâsura (Bruder des Mâyâsura) erschlägt. Darauf geben die Yoginî's dem Çûdrika ein Zaubertuch, -Schwert, -Schuhe und einen Vetâla zu seiner Bedienung[1]). Mit Hülfe dieser Zauberschuhe setzt er über das Meer nach Krauñcadvîpa und befreit dort den von seinem Bruder

[1]) Çûdrikâya dadur devyo yogapaṭṭaṃ ca pâduke |
khaḍgaṃ divyaṃ ca vetâlaṃ sadai 'vâ "deçakâriṇam ||
Die gleichen Zaubermittel waren auch im Besitz Vikrama's gewesen, s. oben p. 101. 102; vgl. auch unten p. 113.

(Mâyâsura) gefangen gehaltenen Raktâsura, dessen Beistand er sich durch Zusage des Reiches des Mâyâsura sichert. So vorgesehen fordert Çûdrika den Mâyâsura zum Kampfe heraus. In der nun folgenden siebentägigen Schlacht tödtet er viele Schaaren der Asura und zuletzt den Mâyâsura. Darauf befreit er Madanasundarî und führt sie auf des Asura Zauberwagen dem Çâlavâhana zurück, der mit ihm aus Dankbarkeit die Herrschaft theilt. Die Königin gebiert aber einen Sohn und eine Tochter, Çaktikumâra und Çaktikumârî.

adhy. VII çl. 49, bl. 20b — 22b. Aus Furcht vor einer abermaligen Entführung der Königin lässt Çâlavâhana Niemand ohne Pass in die Stadt:

cakre praveçasaṃketâ mudrikâ susphuṭâksharâ |
mahîṃ çâsati bhogîndratanaye nayanîradhau ||

Einstmals hört Çâlavâhana die klagende Stimme einer Frau, die auf Befragen, was ihr Leid sei, sich als Sâmrâjyalakshmî zu erkennen giebt. Sie klage über den Verfall der Sitten; sie wolle 4 Tage lang in dem Körper einer schönen Frau wohnen. Da gelobt der König, alle Mädchen zu heirathen, damit sie eine Zuflucht an seiner Brust fände. Als der König seinen Plan ausführt, befürchten die Brahmanen eine Verwirrung der Kasten und flehen die Karṇakumârî (Bhavânî)[1]) um Abwendung des drohenden Unheils an. Diese verspricht Hülfe.

Dem Brahmanen Çamîka, welcher die Hochzeitsceremonieen vollzieht, giebt Brahman eine geknetete Puppe, welche aber zu einem schönen Mädchen wird. Mit ihr will sich Çâlavâhana vermählen. Doch als man den Schleier

[1]) sollte wohl Kanyâkumârî sein.

von der Braut wegzieht, ist es die Karṇakumârî. Entsetzt flieht Çâlavâhana vor ihr und dringt durch den Ahibrada in die Unterwelt (vgl. Journal Bombay Branch R. As. S. 10, 134). Die Göttin setzt darauf den Çaktikumâra zum Könige ein und macht ihm und seiner Mutter zur Pflicht, den Çûdrika stets hoch zu achten und zu ehren.

adhy. VIII. çl. 94, bl. 22b — 55a. Çaktikumâra wirbt um die Gandhamañjarî, Tochter des Königs Malayaketu. Abgewiesen mit seiner Werbung, greift er zur List. Nachdem er die Regierung seinen 50 Rittern übertragen, zieht er mit dem als Brahmanen verkleideten Çûdrika, er selbst in Frauenkleidern, zur Stadt des Herrschers von Malaya. Dort giebt Çûdrika den verkleideten Çaktikumâra für seine Schwiegertochter aus und bittet den König, dieselbe doch so lange bei seiner Tochter dienen zu lassen, bis er seinen Sohn aufgefunden habe. Der König sagt zu, und Çaktikumâra gelangt als Dienerin in das Serail, aus dem er aber heimlich entflieht. Nach einigen Tagen tritt er wieder mit Çûdrika, nun als dessen Sohn, vor den König und verlangt seine Frau zurück. Als dieser nun nach dem Serail sendet, und sich herausstellt, dass die angebliche Dienerin verschwunden sei, beschuldigt Çûdrika den König, das Mädchen ihnen gewaltsam vorzuenthalten, und droht sich das Leben zu nehmen. Dadurch eingeschüchtert, bietet der König dem Çaktikumâra 100 Frauen an, welche jener aber ausschlägt; nur die Gandhamañjarî würde er als Ersatz annehmen. Der König sagt ihm seine Tochter zu, und die Hochzeit wird gefeiert. Alsdann geleitet derselbe seinen Schwiegersohn mit einem Heere nach Pratishṭhâna. Aber auf dem Wege dahin kommt ihnen ein von Çûdrika heimlich entbotenes Heer entgegen, bei

dessen Anblick dieser dem Könige den ganzen Hergang enthüllt. Der König ist mit dem schliesslichen Ausgange zufrieden, nicht aber seine Tochter, die nicht vergessen kann, wie schmählich sie betrogen worden:

sâ Gandhamañjarî khinnâ kapaṭe(na) tayos tadâ |
aprahṛishṭe 'va dadṛiçe sarvavîrântakâriṇî ||
(dar umbe muosen degene vil verliesen den lîp.)

Sie verweigert ihrem Gatten seine Rechte: er sei als Weib zu ihr gekommen, wenn er sich als Mann erweise, würde sie ihn als Gatten aufnehmen. Darauf zieht Çaktikumâra auf Abenteuer aus; aber zurückgekehrt, fordert ihn die Königin auf, einen Löwen zu erlegen. Nun begiebt sich Çaktikumâra auf die Jagd, aber während derselben erblickt er einen ungeheuren Löwen, vor dessen gewaltigem Gebrülle er und seine Ritter zu Boden stürzen. Nur Çûdrika verliert nicht den Muth, er bekämpft und erschlägt den Löwen. Da bittet ihn Çaktikumâra, ihm den Ruhm des Sieges zu überlassen, worein auch jener willigt. Auf seiner Rückkehr in die Stadt lässt er sich als Erleger des Löwen huldigen, von den Uebrigen und seiner Gemahlin, welche aber schon von dem wirklichen Sachverhalt benachrichtigt ist und deshalb dem Çûdrika die verdiente Ehre erweist. In Wuth und Verzweiflung sinnt der König auf Rache an Çûdrika, den er im Verdacht heimlichen Umgangs mit Gandhamañjarî hat. Aber Keiner seiner Ritter wagt an den gehassten Gegner aus wohl begründeter Furcht vor dessen überlegener Stärke Hand zu legen. Deshalb verbirgt der König seinen Hass und hofft, dass Çûdrika auf einem seiner Abenteuer gegen wilde Thiere und Stämme der Bhilla seinen Tod finden werde. Aber immer kehrt Çûdrika siegreich und heil

zurück, bis er zuletzt des Königs schwarzen Plan erräth, und tief betrübt über dessen Undankbarkeit sich in seine Wohnung zurückzieht.

adhy. IX çl. 169, bl. 25a — 30b. Jetzt versucht Çaktikumâra Gift, aber Çûdrika wird durch seinen Hund Dhavala, welcher die vergiftete Speise vorweg nimmt und daran stirbt, gerettet. Sofort fallen des Königs Genossen über Çûdrika her, müssen aber vor dessen beiden andern Hunden Bhashaṇa und Çaṅkhakarṇa zurückweichen, bis jener entflohen ist. Da setzt ihm ein grosses Heer nach Dasselbe wird aber, während Çûdrika in Nâsika eingeschlafen ist, von dessen Hunden niedergemacht, wobei indess Bhashaṇa umkommt. Nun bringt sein letzter Hund den Çûdrika nach Lâkshâpura auf Krauñcadvîpa, wo er von Raktâsura, seinem alten Freunde, aufgenommen wird. Bald jedoch wird dieser von seinen Räthen argwöhnisch gemacht, als ob Çûdrika nach der Herrschaft strebe. Deshalb giebt er demselben und seinem Hunde Gift, wodurch Beide in Tobsucht fallen. Dann lässt er sie in der Höhle des Râkshasa Hṛillakâlola anbinden. Aber Çûdrika wird plötzlich geheilt, als der Râkshasa, um seine Opfer zu verschlingen, herbeikommt. Es entspinnt sich zwischen Beiden ein furchtbarer, aber unentschiedener Kampf, der mit einem Freundschaftsbunde Beider endet. Als Çûdrika darauf nach seinem Hunde sieht, findet er denselben todt. Dabei ergreift ihn das Gefühl seiner gänzlichen Verlassenheit, so dass er beschliesst, seinem vereinsamten Leben ein Ende zu machen. Eben will er seinen Entschluss ausführen, da erblickt er in der Luft einen Wagen mit vier Büssern und einer Frau. Von diesen geben sich drei als seine Hunde zu erkennen und weissagen ihm, dass er den

Çaktikumâra nebst seinen Rittern besiegen werde, worauf er in Pratishṭhâna die Herrschaft erlangen würde. Darauf erzählen sie ihm, dass sie in einer frühern Geburt Gaṇa waren, die durch ausgelassenes Spiel mit Kabarî, Gemahlin des Vatsadanta, sich den Fluch der Pârvatî zuzogen, dahin gehend, dass K., zur Hündin werdend, dem V. drei Junge (sie, die Gaṇa eben) gebären solle, dass sie aber durch aufopfernde Treue zu Çûdrika von ihrem Fluche befreit werden würden. Dann fordern sie jenen auf, nach Pâṭalaputra (auch Pâṭaliputra) zu gehen. Çûdrika fragt sie darauf, wie die Stadt zu ihrem Namen gekommen sei. Darüber berichten sie Folgendes (cf. Kathâsaritsâg. 3): Ehedem hiess die Stadt Somapura, ihr Schutzgott war Someçvara und ihr König Somasena. Dort lebten drei Brahmanenbrüder Yajñadatta, Vishṇumitra und Viçvâmitra, welche von Almosen sich erhielten. Als die Zeiten immer schlechter wurden, wanderten sie aus und liessen ihre Frauen im Stich. Die beiden Aeltesten derselben gingen zu ihren Verwandten, aber die Jüngste stand ganz allein in der Welt. Sie sucht bei Çiva Schutz und dieser tröstet sie: ihr noch ungeborener Sohn würde dereinst König werden und immerfort würden grosse Massen Goldes aus dessen Nabel hervorkommen. Was der Gott versprochen, trifft auch ein. Der Sohn, Putraka, wird für seine Mutter eine Quelle von Reichthümern, mit denen sie sich viele Freunde erwirbt. Von dem Wunderkinde aber verbreitet sich bald die Kunde in der Welt und viele Prinzen und Fürsten wandern nach dem Tempel, in welchem jener aufwächst, um ihn zu sehen. Da geschah es, dass der König Somasena starb, und da er keine Kinder hatte, machte man den Putraka zu seinem Nachfolger. Seine Mutter aber

zog durch reichliche Schenkungen viele Pilger herbei, um von ihrem verschollenen Gatten und ihren Schwägern Kunde zu erhalten. Das Mittel hilft: die Freigebigkeit der Königsmutter lockt die drei Brüder herbei; und als diese sich zu erkennen geben, giebt ihnen die Königsmutter viele kostbare Geschenke, der König aber lässt ein Fest feiern und ehrt seinen Vater und seine Oheime. Aber diese sind so schlecht geblieben, wie sie früher waren und wollen nun den Putraka aus dem Leben schaffen, um sich die Herrschaft anzueignen. Deshalb haben sie gedungene Mörder in einen Hinterhalt gelegt, die den Putraka auf einer Pilgerschaft in dem Vindhyagebirge umbringen sollten. Aber die Mörder verrathen es dem König, und dieser flieht heimlich von dannen. Nun maassen sich die drei Brahmanen selbst die Herrschaft an, bis die benachbarten Fürsten auf die Nachricht vom Tode Putraka's herbei kommen, die schlechten Brahmanen verjagen und für die bekümmerte Mutter die Herrschaft weiterführen. Putraka aber wandert unterdessen umher und trifft dabei nach etlichen Jahren im Naimishawalde zwei Büsser, welche sich um die Schuhe, den Stab und den Krug ihres verstorbenen Lehrers streiten. Listig lässt da Putraka die Beiden bei Seite treten, eignet sich selbst die Sachen an und fliegt mit ihnen davon. So kommt er nach Jayantî, wo er die Pâṭalâ, Tochter des Königs Puṇyaçesha, heirathet. Mit ihr kehrt er nach seiner Stadt zurück, welche hinfort nach dem Namen des Paares Pâṭalaputra genannt ward. Der Sohn derselben ist Pratâpamukuṭa, und dessen Tochter Bindumatî. Um die solle Çûdrika werben, fordern ihn seine ehemaligen Begleiter auf und nehmen dann Abschied von ihm, nachdem sie noch manches tröstliche Wort gesprochen.

Nach ihrer Aufforderung geht Çûdrika nach Pâṭalaputra, wo er bei dem Könige Pratâpamukuṭa um die Hand der Bindumatî anhält. Doch er muss erst einen gewaltigen Elephanten besiegen, ehe ihm der König seine Tochter vermählt. Alsdann greift Çûdrika mit seinem Schwiegervater und dessen Heere Pratishṭhâna an, wird jedoch von Çaktikumâra und seinen 50 Rittern zurückgeschlagen, hauptsächlich aber durch Talaprahâra. Da sendet er seinen Vetâla nach dem Raktâsura und Hṛillakâlola, mit deren Hülfe er seine Feinde besiegt. Er nimmt die Stadt ein, deren Einwohner aber auf seinen Befehl geschont werden. Darauf führt er den Çaktikumâra mit sich weiter nach Kolâpura (Kollha°- und Kolla°-), welche Stadt er ebenfalls einnimmt.

adby X, çl. 97, bl. 31a — 33b. Dort misshandeln einige Reiter des Çûdrika die Ghoṭakamukhî, während sie in dem Bazar Garn verkauft. Darüber erzürnt, greift ihr Sohn Kâlasena mit seiner Lanze die Verbündeten des Çûdrika an und wirft jenen selbst mit derselben auf den Karṇagiri. Dann wird das feindliche Heer in die Flucht geschlagen und die Gefangenen des Çûdrika wieder in Freiheit gesetzt. Zum Lohne für seine Hülfe giebt Çaktikumâra dem Kâlasena die Çaktikumârî zur Frau und kehrt alsdann mit ihm nach Pratisbṭhâna zurück.

Den Çûdrika finden die Schüler des Karṇamuni im Walde mit zerbrochenen Gliedern liegen. Sie bringen ihn zu ihrem Lehrer, welcher den schon beinah Todten in's Leben zurückruft. Dieser lässt sich von Çûdrika seine Erlebnisse erzählen und berichtet dann von sich, dass er aus einem Stück Fleisch entstanden sei, welches ein Geier aus der Leiche des Karṇa gerissen und nachher in einem

Walde fallen gelassen habe, woselbst es durch göttliche Fügung erhalten worden sei, bis es Mairâla gefunden und zu einem Menschen gemacht habe. Mairâla's Herkunft aber sei folgende: Bhasmâsura erhält von Çiva, den er durch seine Busse erfreute, die Wahl einer Gunst und bittet, dass derjenige, auf dessen Haupt er seine Hand lege, zu Asche werde. Als Çiva zugesagt, verlangt der Asura die Umâ von ihm, indem er zugleich ihm die Hand auf's Haupt zu legen versucht. Erschreckt flieht der Gott vor ihm zum Himmel Vishṇu's, welcher dem Asura die Nymphe Mohanî entgegenschickt. Mit ihr will sich der Asura vermählen, aber sie fordert ihn auf, erst mit ihr zu tanzen. Da der Asura nicht tanzen kann, sagt die Mohanî, sie wolle ihn es lehren, er solle nur genau ihre Bewegungen nachahmen. Beim ersten Tanze berührt die Nymphe mit ihrer Hand die Füsse, beim zweiten die Knie etc., zuletzt den Kopf. Als der Asura dieses Letzte nachahmt, wird er zu Asche. Çiva, so von seinem Feinde befreit, bittet Vishṇu, ihm die Mohanî zu zeigen. Wie er sie erblickt, eilt er, von ihren Reizen bethört, ihr nach. Bei der Verfolgung fällt der Same des Gottes zur Erde, und aus demselben entstehen Mairâla und Mîralladevî. — Nachdem Karṇamuni diese Geschichte erzählt hat, schickt er den Çûdrika zu den sieben Ṛishi. Diese senden ihn nach Elâpura, wo Çaktikumâra ein Schlangenopfer verrichtet. Derselbe hatte nämlich den Schlangen aufgetragen, den Çûdrika gefangen zu nehmen, und als diese seinen Befehl nicht erfüllten, beschlossen, sie zur Strafe zu vernichten. Çûdrika geht nach Elâpura und stört das Opfer, weshalb er von Agni verschlungen wird. Agni jedoch muss ihn auf Geheiss der Götter wieder freigeben. Die

Götter gesellen alsdann dem Çûdrika den allwissenden Çvetabhujaṃga bei, mit welchem er sich in einen Tempel des Çiva zurückzieht.

adhy. XI, çl. 117, bl. 34a — 39a. Çûdrika befragt den Çvetabhujaṃga, wie er seine Feinde besiegen könne und erhält zur Antwort, dass er mit der Hülfe des Bemba, Vikrama's Sohn, und der 50 Ritter desselben Pratishṭhâna erobern werde. Darauf erzählt Çvetabhujaṃga, er sei Brahman, aber durch den Fluch der Tilottamâ, zu welcher er in leidenschaftlicher Liebe entbrannt sei, Schlangengestalt anzunehmen genöthigt worden, bis er dem Çûdrika Hülfe geleistet haben würde. Weiterhin erzählt er die Herkunft des Kâlasena: die Frau eines Messingarbeiters habe durch den Anblick der Sonnenrosse empfangen und eine Tochter mit einem Pferdekopf, die Ghoṭakamukhî, geboren. Als sich für diese kein Gatte findet, betet sie zur Kâlikâ um Nachkommenschaft. Die Göttin schenkt ihr durch blosse Berührung des Nabels einen Sohn, den Kâlasena. Ihr Vater aber glaubt, es sei die Frucht verbotenen Umgangs, und verstösst seine Tochter. So gelangen die Ghoṭakamukhî und Kâlasena nach Kolâpura, wo sich das vorhin erzählte Ereigniss zugetragen. — Darauf erzählt Çvetabhujaṃga: Die Pârvatî machte sich einst eine Puppe, Candanaputrî, von so ausgezeichneter Schönheit, dass sie dieselbe vor den Blicken ihres Gemahls verbergen zu müssen glaubte. Deswegen bringt sie dieselbe auf dem Malayagiri unter, wohin sie täglich zur Schmückung derselben geht. Einmal schleicht Çiva, durch die häufige Abwesenheit seiner Gattin argwöhnisch gemacht, ihr nach, erblickt die Candanaputrî und, als er mit ihr allein ist, liebkost er sie. Die Göttin erfährt das Vergehen ihrer

Creatur und verwünscht dieselbe in eine Schakalin (çivâ), bis sie dem Çiva geboren habe. Als solche irrt die Schwangere im Walde umher, bis sie einen Knaben, Pañcânana, gebiert, worauf sie von ihrem Fluche befreit wird. Den im Walde zurückgelassenen Knaben findet ein Leineweber, Namens Soma (°deva, Someçvara) und nimmt ihn an Sohnes Statt auf. — Ein anderer Leineweber, Aruṇa, wendet sich an die Kâlikâ um Nachkommenschaft und erhält von ihr eine Banane, in welcher sich beim Oeffnen ein Mägdlein findet. Dieses, Çyâmalâñgî genannt, wächst zu grosser Lieblichkeit heran; zugleich ist sie aber auch so geschickt im Weben, dass sie aus himmlischen Fäden ein Tuch bereitet: wer dessen Fäden zählen könne, solle ihr Gemahl werden. Diese liebt Pañcânana, welchem Çiva die Webekunst gelehrt hat; er geht, um sie zu freien, mit seinem Pflegevater nach Veçâpura (Vaiçya°) in Siṅhaladvîpa, findet aber die Ersehnte nicht. Betrübt wendet er sich an den Büsser Bhusuka, welcher ihm erzählt, dass Garga mit einer Yavanî[1]) den Kâlayavana erzeugt habe. Dessen Sohn, Namens Patrâsura, habe die schöne Weberin geraubt. Derselbe habe einst von seiner Mutter gehört, dass sein mit Jarâsaṃdha verbündeter Vater von Kṛishṇa erschlagen worden sei. Um sichere Rache nehmen zu können, habe er von Brahman Unsterblichkeit erbeten, doch als diese ihm verweigert wurde, für seinen Tod unmöglich scheinende Bedingungen, welche aber später in Pañcânana erfüllt werden, erlangt. Darauf habe er sich Burgen in allen 5 Elementen angelegt. Zum Kampfe gegen ihn

[1]) im Harivança ist es eine gopâlî; cf. Weber Lit. 202, Wilson Vishṇup. ed. Hall V, 54.

erhält Pañcânana auf Verwendung der Candanaputrî von Nṛisiṅha eine aus der 10,000 yojana langen Zunge des Hiraṇyakaçipu bereitete Waffe und von Çiva fünf Vetâla, welche ihm den Weg zu seines Gegners Burgen zeigen sollen. Er nimmt die Burgen, doch Patrâsura entkommt, indem er sich unsichtbar macht. Da giebt die Candanaputrî ihrem Sohn eine Augensalbe, vermittelst deren er des Patrâsura ansichtig wird. So gelingt es ihm endlich, den Räuber seiner Braut zu tödten und sie selbst zu befreien. Er heirathet die Çyâmalâñgî und zieht mit ihr nach Vaiçyapura in Ceylon (Siṅhaladvîpa). Da nur Pañcânana dem Kâlasena überlegen sei, versichert Çvetabhujaṃga dem Çûdrika, so müsste man sich erst dessen Hülfe sichern. Deshalb fliegen Beide nach Ceylon.

adhy. XII, çl. 83, bl. 39a — 42b. Bei Pañcânana führt sich Çûdrika in der Kleidung eines bhikshu ein, indem er ihm und seiner Gattin einen launigen Streich spielt; darauf erproben beide Helden ihre Stärke in einem Wettkampfe und verbünden sich zum gemeinsamen Kampfe gegen Pratishṭhâna. Ehe sie dahin aufbrechen, verbrennt Pañcânana sein Haus, aus welchem die Bewohner aber durch den Vetâla auf Çûdrika's Befehl gerettet werden. Während ihres Fluges durch die Luft erblickt Çûdrika auf dem Cakrabhramaṇaberge einen Menschen, welcher mit rasender Schnelligkeit von einem Wirbelwinde rund gedreht wird. Derselbe ruft die Vorbeifliegenden um Hülfe an und wird von Çûdrika befreit. Darauf giebt er sich als Bemba zu erkennen und erzählt seine Erlebnisse: Nach dem Tode Vikramâditya's zum Könige von Ujjayinî erhoben, habe er einst den Göttern zum Siege gegen die Daitya verholfen. Später habe er die Tochter des Königs

von Kântî, Namens Çṛiñgârasundarî heimgeführt. Nach vielen siegreichen Kriegen habe ihn einmal seine Gemahlin aufgefordert, mit den Leuten des Dekhan zu kämpfen. Da sei er gegen Pratishṭhâna gezogen, wo er mit Bhîma, einem Tailika, einen siebentägigen, unentschiedenen Kampf gefochten; darauf hätten sie Freundschaft geschlossen. In Chinnanâsa aber habe er einen überlegenen Gegner gefunden. Derselbe habe ihn im Kampfe bei den Beinen ergriffen und auf den Cakrabhramaṇaberg geworfen, wo ihn jetzt Çûdrika im 12ten Jahre seiner Qual befreit habe. Aus Dankbarkeit dafür bietet er seine Dienste dem Çûdrika an, welche derselbe zur Bekämpfung des Çaktikumâra annimmt. Froh im Gedanken, Rache nehmen zu können für seinen Vater, willigt Bemba ein und schliesst Freundschaft mit den drei Helden, welche er nach Ujjayinî führt, wo Pañcânana freudig überrascht seine durch den Vetâla geretteten und mitgeführten Angehörigen wiedersieht.

adhy. XIII, çl. 96, bl. 42a — 45a. Am folgenden Morgen versammeln sich unsere vier Helden (Çûdrika, Çvetabh., Pañc. und Bemba) im Palaste Bemba's. Während sie zusammen sitzen, sagt Pañcânana, man solle die Hauptgegner unter sich vertheilen; er habe sich den Kâlasena erkoren. Wie stände es aber mit den Uebrigen? Da sei z. B. Sûdavatsa, dessen Geschichte er erzählt:

Vier brahmanische Kaufleute aus Mathurâ gehen mit Waaren nach Vasubha, um dort Çiva zu verehren. In dem maṇḍapa des Tempels desselben standen vier prachtvolle, von Maya geschnitzte, Holzbilder, von denen eines so schön war, dass einer der Brahmanen, Raviprabhu, es unverwandten Auges acht Tage lang anschaute. Da trat die Figur aus dem Holze heraus und gab sich als eine

Apsaras zu erkennen. Sie sei durch einen Fluch in das Holzbild gebannt worden, bis einmal ein Mann sie 8 Tage lang unablässig betrachtet habe: der solle dann ihr Gemahl werden. Nach diesen Worten besteigt sie mit dem Brahmanen einen Zauberwagen und fährt auf in Indra's Himmel. Die erste Frau des Brahmanen fleht in ihrer Verlassenheit Çiva um Beistand an. Der Gott spricht zu ihr, sie würde einen Sohn gebären, welcher dereinst in Vasubha herrschen werde. Nach einiger Zeit gebiert die Frau einen Knaben, welcher Haryamara genannt wird Ihn entführen in früher Jugend ein Tempeldiener, ein Kranzflechter und ein Oelhändler und erheben ihn nach dem Tode des kinderlosen Königs auf den Thron, während sie selbst die Hauptämter des Staates an sich reissen. Aber ein Orakel verkündet ihnen, dass der König sie tödten werde, dass er dagegen nur getödtet werden könne, wenn er eine Sünde begehe. Deshalb wollen sie ihn mit seiner eigenen Mutter vermählen. Um das abzuwenden, kehrt der Vater aus dem Himmel zurück und klärt seinen Sohn über das wahre Verhältniss auf. Als nun der dem Haryamara zur Braut Bestimmten bei seinem Anblick die Milch fliesst, erkennen sich Mutter und Sohn. Die Apsaras aber führt dem Haryamara eine Braut aus dem Himmel zu, mit welcher er sich vermählt und einen Sohn Namens Purovatsa zeugt. Da sich Haryamara's Gemahlin nach dem Himmel zurücksehnt, beschliesst jener, sich durch ein Opfer an die Caṇḍikâ Zutritt dorthin zu verschaffen. Er lässt seine drei Entführer enthaupten und wirft die Köpfe in einen Kessel über einem Feuer. Als er aber auf Bitten eines der Häupter den Deckel lüftet, fallen alle drei heraus, wodurch der Zauber nicht gelingt. Doch nach

inbrünstigem Gebete gewährt ihm Çiva den Eintritt in den Himmel. Darauf wird Purovatsa König, welcher ein eifriger Verehrer Vishṇu's ist, von dem er einen Discus und einen Lotuskranz erhält. Von diesen Lotusblumen, welche Purovatsa in seinem Palaste hegt, erbittet sich der König von Kâçî Samen, wird aber abgewiesen. Darüber erzürnt fällt er in das Land ein und belagert Vasubha. Jedoch Purovatsa schlägt ihn mit Hülfe seines Discus und der ihm von Vishṇu gesandten Harisiddhi zurück. Letztere gewährt ihm einen Sohn. Dieser, Sûdavatsa genannt, zeigt schon in früher Jugend seine Kraft in kühnen Thaten. Aber auf Anstiften der Minister wird er des Landes verwiesen. Er geht erst nach Haraçûra, dann nach Kachanîrabila, wo er mit fünf Räubern kämpft und dann Freundschaft schliesst. Darauf wird er von der durch Çaktikumâra gefangen gehaltenen Kâmasenâ nach Pratishṭhâna gerufen. Dort unterliegen ihm Alle; selbst Kâlasena ergreift vor ihm die Flucht. Nur durch das Dazwischentreten seiner Tochter entgeht Kâlasena dem sichern Tode. Sûdavatsa heirathet das Mädchen und schliesst mit Çaktikumâra ein Freundschaftsbündniss. Dann kehrt er nach seiner Vaterstadt zurück, wo er nach Besiegung aller Feinde die Herrschaft antritt. — Gegen diesen könne nur Vyâghrabala[1]) im Kampfe Stand halten. Dessen Geschichte erzählt Pañcânana, wie folgt.

adhy. XIV çl. 38, bl. 46a — 47b. Als Âpastamba in

---

[1]) Kathâsarits. 120, 73 heisst es von den Dienstmannen des Vikramâditya:

kaccid Vyâghrabalâdyâç ca bhûpâḥ kuçalino 'pare.

Vyâghrabala scheint also eine bekannte Persönlichkeit in der Sage gewesen zu sein.

der Gaṅgâ badet, fliesst beim Anblick der Rambhâ sein Same. Eine Tigerin trinkt von dem Wasser und gebiert dadurch einen Sohn, der halb Menschen-, halb Tiger-Gestalt hat. Dieser, um seines Vaters Leben zu erhalten, will den Yama ermorden. Als selbst die Götter den Yama nicht mehr retten können, sucht und findet derselbe Zuflucht bei Âpastamba. — Um den Vyâghrabala herbeizuführen, geht Çûdrika zu dessen Wohnung, dem Vyâghragiri und nimmt den Berg sammt dem Riesen mit sich. Da greift ihn Vyâghrabala an, aber Çûdrika fasst ihn bei ben Füssen, schleudert ihn zum Himmel und fängt ihn wieder auf. Nachdem sich dieses Spiel zum neunten Male wiederholt hat, kommt Âpastamba herbei und gebietet seinem Sohn, dem Çûdrika im Kampfe beizustehen.

Vyâghrabala schlägt den Saptamârga als weitern Verbündeten vor, dessen Geschichte er erzählt: Ein Löwe verliert durch einen Tiger seine Herrschaft und geht mit seinem Weibchen in den Wald. Diese gebiert acht asakalâni sacetanâni, welche sie in die Gaṅgâ wirft. Daraus zieht die Kâdambinî, Tochter des Takshaka, dieselben heraus und gestaltet sie zu einem Manne, mit welchem sie sich vermählt. Seinem Schwiegersohne, Saptamârga genannt, aber verleiht Takshaka, dass durch sein Fusswasser Todte belebt werden können. — Auch dieser wird von Çûdrika herbeigeholt und schlägt den Vîravara[1]) als Helfer vor. Dieser that bei König Ratnâkara in Ratnapura Leibwache und erhielt als Sold täglich 10,000 Goldstücke, welche er mit den Priestern des Çiva theilte. Einmal schickte ihn

---

[1]) cf. Kathâsarits. 53 e. 78. Vetâlap. IV. Hitop. III, 6. Von Bedeutung ist, dass an den drei letztgenannten Stellen Çûdrika der Lehnsherr ist. Ratnâkara und Ratnapura sind hier wohl wegen des Reichthums des Königs erdichtete Namen.

der König in der Nacht auf den Begräbnissplatz, um eine laut klagende Frau nach dem Grunde ihres Kummers zu fragen. Diese giebt sich für die Glücksgöttin des Reiches aus, sie weine, weil der König mit Sonnenaufgang sterben müsse. Auf die Frage, ob es kein Abwendungsmittel für den Tod des Königs gebe, antwortete sie dem Vîravara: ja, wenn er seinen eigenen Sohn dem Tode opfere. Gleich ist der Sohn dazu bereit und der Vater bringt dessen Kopf der Caṇḍikâ als Opfergabe. Darauf will er sich selbst enthaupten, aber die Göttin hindert ihn. Nun kommt der König und als er sieht, dass der Knabe für ihn gestorben ist, will er sich ebenfalls tödten. Jedoch die Göttin verhindert auch ihn und erweckt den Knaben wieder zum Leben. Der König aber theilt mit Vîravara, erfreut über dessen Diensttreue, die Herrschaft. Auch den Vîravara führt Çûdrika herbei.

adhy. XV çl. 79, bl. 47b — 51a. Der Vetâla giebt zu bedenken, dass Çesha mit seinen giftigen Flammen die Welt ausdörren werde. Da stehen zwei Ritter des Bemba auf, das Brüderpaar Candrapṛishṭa (°shṭha?) und Baddhapṛishṭa (°shṭha? auch Brahma°), und machen sich anheischig, im Falle der Noth aus einer der andern Welten Nahrung für das Heer zu bringen. Erstaunt befragt Çûdrika den Bemba um die Abstammung der Beiden. Jener erzählt: Ein Kaufmann Mâgha ging mit seinem Weibe Haṅsâvalî, nachdem er sein Gut unter Bettler vertheilt hatte, nach Kântî. Dort verkaufte er eine selbstgedichtete Strophe für eine grosse Summe an den Hofsänger Bahudhana, Sohn des Hiraṇyakubja, während ein anderer Barde, Pratâpasûrya, welcher nicht genug bieten kann, sich bekümmert das Leben nimmt. Bahudhana aber geht nach Ceylon, wo er

des verstorbenen Königs Tochter heirathet. Aber während der Heimfahrt wird er von den auf die Frau lüsternen Matrosen über Bord geworfen und alsdann von einem Fische verschlungen. Diesen fangen Fischer und schenken ihn dem Candracûḍa, König einer andern Insel. Bahudhana, aus dem Fischleibe befreit, erhält des Königs Tochter als Gemahlin. Zufällig strandet das Schiff, auf welchem Bahudhana's erste Frau sich befindet, an derselben Insel. Dieser lässt die Matrosen hinrichten und kehrt mit seinen beiden Frauen in seine Heimath zurück. Dessen Söhne sind Candrapṛishṭa und Baddhapṛishṭa, welche Handel in allen Welten treiben.

Darauf erhebt sich Jalapûra und sagt, er würde das Heer stets mit Wasser versorgen. Bemba erzählt über diesen Folgendes: Vidyâviçârada, Minister des Makaradhvaja, König von Madanavatî, kam auf einer Pilgerfahrt an den Ocean und gewahrte auf demselben eine singende, wunderschöne Nymphe. Da fragte er dieselbe, wer ihr Gatte sei; sie antwortete, derjenige, welcher sie gegen ihren Willen gewänne. Dies theilte der Minister dem darob in Liebe erglühenden König mit. Derselbe eilt zum Ocean, wo er die Nymphe sieht und zu ihr in den Wagen springt (vegâd vânaravat). Mit ihr vermählt, kehrt er zu seiner Stadt zurück. Die Nymphe verbietet dem Könige, ihr zu folgen, wenn sie ausginge. Trotzdem folgt dieser ihr einmal und kommt an einen Sumpf, wo eine Büffelkuh im Schlamme schläft. Der König tödtet das Thier, aus dem eine himmlische Frau hervorkommt (seine ehemalige Gattin), die ihm erzählt, dass sie früher ein Kokila gewesen sei und durch ihren Gesang den Çiva erfreut habe, aber von der eifersüchtigen Gaurî zu ihrem Loose verflucht worden

sei. Sie heisst ihn dann aus dem Felle der Büffelkuh einen Schlauch machen, womit er in einem Augenblick das Wasser der sieben Weltmeere schöpfen könne. Wegen dieser Gabe wird der König Jalapûra, d. i. Wasserfüller, genannt.

Dann tritt Pallavapûra auf und verspricht für den Betel des Heeres zu sorgen. Çûdrika erfährt Folgendes über ihn: Als nach der Verbrennung des Kâma der Nachwuchs der Menschheit unterbleibt, füllt Brahman auf Çiva's Geheiss die Grube um die Nâgavallî (Betelpfeffer) mit Amṛita. Dadurch wachsen dem Baume viele Blätter, welche der Gott mit der Asche des Liebesgottes bestreicht. Durch deren Kraft bevölkert sich wieder die Erde. Brahman aber gab die Blätter dem Pallavapûra.

Darauf rühmt Jayabherî den gewaltigen Klang seiner Trommel, vor welcher Keiner der Feinde Stand halten könne. Bemba klärt den erstaunten Çûdrika über diesen wunderbaren Helden auf: Als die Götter mit den Daitya im Kampfe lagen, gebar Diti dem Kaçyapa den Meghanâda, vor dessen Gebrüll die Götter in Ohnmacht fielen. Da brachten sie im Badarîbaine ein Opfer und, weil Niemand den Opferkuchen annehmen wollte, gaben sie ihn der Dundubhi. Diese gebar einen Sohn, Jayabherî, welcher den Meghanâda erschlägt.

Zuletzt erheben sich zwei Ritter, Cûrṇa und Vicûrṇita, von grosser Stärke. Diese hätten einst, erzählte Bemba, in keckem Uebermuth mit König Nalasena angebunden; von Worten sei es zu Schlägen gekommen und zuletzt hätten sie den König sammt seinem Heere erschlagen.

Ehe das Heer aber in den Kampf zieht, ordnen Alle

ihre Angelegenheiten, opfern dem Mahâkâla und thun andere fromme Werke.

adhy. XVI çl. 204, bl. 51a — 59b. Am ersten Phâlguna ziehen die oben genannten Helden fort, an der Spitze eines unendlichen Heeres. Diese alle setzt Bemba auf ein ungeheures Elephantenfell, welches durch die Luft fliegt und zuerst in Svapnagiri hält, wo zwei Frauen des Çûdrika, Viçâlâ und Kurañgâkshî, Schwestern des Lavaṇa, die Helden aufnehmen und mit Geschenken entlassen. Unterdessen verkünden schlimme Vorzeichen und Träume dem Çaktikumâra das drohende Verhängniss, gegen welches er sich durch Befestigung seiner Burgen, Rüstung eines grossen Heeres und Zusammenziehung seiner Ritter vorsieht; letztere sind:

Talaprahâro durdharshaḥ, Kâlaseno 'rimardanaḥ |
Âkâçavyabhicârî saḥ, Châgapo 'mitavikramaḥ ||
Mahishîpaḥ Chinnahasto 'pi, Raviḥ, Somaḥ, Kujo, Budhaḥ |
Guruḥ, Çukraḥ, Çanî, Râhuḥ, Ketur, nava mahâbalâḥ ||
iyâya Sûdavatso 'pi, Purovatsas tato balî |
Abhimanyur Vîramânî Manovego Bhayaṃkaraḥ ||
ete câ 'nye ca bahavo vîrâḥ pañcâçad ântarâḥ |

Ferner legt Çaktikumâra das Land um die Burgen wüst, wobei er eines Brahmanen Eigenthum schädigt. Dieser flucht, als er vom Könige auf seine Einwürfe Scheltworte zur Antwort erhält, ihm, dass er am 10ten Tage seines Reiches verlustig gehen solle. Des Königs Begleiter, welche in ihrer Wuth den Brahmanen erdrosseln wollen, werden nur durch Dazwischentreten des Sonnen-

gottes an der Vollendung ihres Frevels gehindert. Ihnen flucht ihr Opfer, sie sollen alle zu Grunde gehen. — Besorgt fleht der König zur Kâlikâ, welche den Gaṇeça bestimmt, den Feinden ein Hinderniss zu bereiten. Der Gott willfahrt und in Dharaṇigrâma streckt er seinen ungeheuren Hauer zum Himmel, wodurch die Feinde in ihrem Fluge aufgehalten werden. Doch der Gott wird durch Verehrung Jener so befriedigt, dass er das Zaubervehikel weiter lässt und den Helden den Sieg verspricht. Diese gelangen nach Elâpura, dann nach Bhañgugiri, wo vor Zeiten die Dämonen Bhañgu und Daṇḍaka hausten, die Çiva erschlug. Jetzt bewohne den Ort, erzählt Çvetabhujaṃga, ein Scheusal von grosser Hässlichkeit, die Udaçocâ oder Bhâvukâ (Bhâvakâ), welche aus dem Wasser der Umâ entstand. Dieselbe ging einst, um von ihren göttlichen Eltern Nachkommenschaft sich zu erbitten, zum Kailâsa und spielte dort ein Jahr lang die vîṇâ. Als Keiner ihrer achtet, beschimpft sie die Muni, Sanatkumâra, Sanaka und Sanâtana, sie hätten so wenig Sinn für Musik wie Elephanten. Darüber erzürnt, flucht Sanaka ihr, dass, wen sie zur Hochzeitsstunde ansähe, des Todes sein solle. Zu jener Zeit war Dîpâsura ein gefährlicher Feind der Götter, und um sich desselben zu entledigen, will ihm Çiva die Bhâvukâ in die Ehe geben. Der Asura, welcher von dem Fluche des Sanaka nichts weiss, ist darob hoch erfreut, und als er in der Hochzeitsstunde vor seine Braut tritt, fällt er leblos nieder. Um ihn zu rächen, tritt der Asura Vajra gegen die Götter auf, wird aber besiegt. Diese schmähen nun die Bhâvukâ, welche sich lautem Wehklagen hingiebt, bis Çiva, um sie zu trösten, ihr verspricht, dass, wer sie am Vollmonde des Vaiçâkha

nicht verehre, in dessen Haus solle ein Unglück geschehen, und dass:

Pratishṭhânapure devi bhavishyanti kalau yuge |
nânâkuleshu gîrvâṇapañktishu prathitâ balaiḥ || 99 ||
vîrâs, tân puratas tvaṃ hi ghâtayishyasi bhûtale |

Seitdem lebt die Bhâvukâ auf dem Bhañguberge, wo ihr Bemba und seine Helden Verehrung darbringen. — Weiterziehend gelangen Diese nach dem Berge des Karṇa, und nachdem sie dort die Gastfreundschaft des Karṇamuni genossen, treffen sie auf ihrem weitern Fluge auf einen hochheiligen Tempel der Mahâlakshmî, in deren Teiche auf Geheiss des Çvetabhujaṃga das Heer sich und seine Waffen badet. Nachdem sie die Göttin durch Verehrung sich gewonnen, ziehen sie weiter nach Pratishṭhâna, wo sie mit Sonnenaufgang anlangen. Das ungeheure Vehikel verdeckt den Himmel, erfüllt alles mit Finsterniss und Schrecken, während in der Luft das Wiehern der Pferde, Brüllen der Elephanten und Rufen der Krieger den nahenden Feind ankündigt. Nun trifft Çaktikumâra die letzten Maassregeln, er zieht sein Heer um die Burg zusammen, deren Thore er den 4 Hauptheiden: Kâlasena (N.), Talaprahâra (O.), Sûdavatsa (S.), und Bhîma (W.) übergiebt; auf den neun Heerstraassen stellen sich die 9 Graha zur Vertheidigung auf. Die Ebene um die Stadt wird unwegbar gemacht. Unterdessen sucht Çâlavâhana bei den Göttern der Unterwelt die Rettung seines Sohnes zu erwirken, aber vergebens: wem Vishṇu und Çiva Gegner sind, für den ist keine Rettung möglich.

Den Schluss des adhyâya (170—204) bildet die Beschreibung Pratishṭhâna's, um welche Bemba den Çvetabhujaṃga gebeten.

adhy. XVII, bl. 60a — 63b. Die Belagerer verehren den Çiva (Pippaleça) und gehen in ihre Zelte. Unterdessen sucht Çâlavâhana den Kapila zu bewegen, Çûdrika zu verfluchen. Dieser geht darauf mit Vaḍavânala und Mṛityu zu Çûdrika, findet aber keine Veranlassung, ihn zu verfluchen, weshalb er ihn mit Segenssprüchen verlässt. Çaktikumâra nimmt ihn dagegen schlecht auf und wird von ihm verflucht. — Als der Kampf beginnen soll, räth Pañcânana den Pratâpamukuṭa, Schwiegervater des Çûdrika, als Rathgeber herbeizuholen, was durch den Vetâla geschieht. Darauf wird der Vetâla ausgesandt, um Raktâsura und Hṛillakâlola herbeizuführen, welche mit einem Heer von 10 koṭi Râkshasa kommen. Çaktikumâra gedenkt des Ahivanna (Ahikarṇa, Ahivarṇa), den einst Çâlavâhana von einem Fluche befreit. Ahivanna erscheint und wird Rathgeber des Çaktikumâra. Dieser sendet den für gemeine Augen unsichtbaren Manovega als Spion in des Feindes Lager. Doch der Vetâla sieht und fesselt ihn und bringt ihn vor den Rath der Belagerer, wo er die Stärke des feindlichen Heeres rühmt, vor allem aber die des Talaprahâra, dessen Geschichte er auf Befragen mittheilt: Als die 300,000 Söhne des Svarbhânu (Râhu), um ihren Vater zu rächen, Mond und Sonne bedrängen, zeugen diese auf Geheiss der Götter den Talaprahâri, welcher jene 300,000 erschlägt, aber selbst von der Siṅhikâ, Mutter des Râhu, verschlungen wird. Çâlavâhana erschlägt die Siṅhikâ und zieht aus ihrem Leibe den Talaprahâra heraus, welcher fortab dem Çâlavâhana dient.

adhy. XVIII çl. 86, bl. 63b — 67b. Manovega wird reich beschenkt mit Friedensanträgen entlassen. Dem Çaktikumâra zeigt er nun das Heer: Im Osten steht Çûdrika

und Pratâpamukuṭa mit 10 koṭi Mannschaft, im Süden Vyâghrabala, ebenfalls mit 10 koṭi, und im Süden jenseits der Gautamî Bemba mit 15 koṭi, zu dessen Linken seine Ritter. Im Norden steht Pañcânana, im Südwesten Hṛillakâlola mit seinen Râkshasa, im Nordwesten Raktâsura. Dann räth Manovega dringend, sich friedlich zu vertragen, aber der König und seine Getreuen bestehen auf Krieg und wollen ihn als den Zwietrachtsäer hinrichten lassen. Çûdrika, davon benachrichtigt, befreit den schon zur Richtstätte Geführten und nimmt ihn unter die Seinigen auf. Als die Helden nun die Burg angreifen wollen, drohen die 7 Ṛishi wegzuwandern, wenn jene den Kampf auf eigenen Antrieb begännen. So schickt denn Çûdrika den Candraketu, Sohn des Kharpara, und den Agnivetâla als Vermittler zu Çaktikumâra, der zuerst den Candraketu für sich zu gewinnen sucht.[1]) Als dieser aber seinem Herrn treu bleibt und zum Frieden unter der Bedingung der Ab-

[1]) praphullavadanaḥ so 'tha Kumâraḥ prâha satvaraḥ |
Candraketo ihâ "gaccha siṅbâsanam alaṃkuru |
ciradṛishṭo 'si vîra tvaṃ; sâdhu sampannam adya hi || 41 ||
no 'pâviçat satkṛito 'pi Candraketur, uvâca tam: |
prâptam etan mayâ sarvaṃ Çûdrakasya prasâdataḥ || 42 ||
ûce Çaktikumâras tam prahasya: kim idaṃ vṛithâ |
jalpase, nṛipaçârdûla, vismṛitaṃ tat purâ kṛitaṃ? || 43 ||
ashṭâdaça bhrâtaras te nihatâḥ Çûdrakeṇa hi |
pitâ te Vikramârkeṇa; tat kathaṃ vismṛitaṃ tvayâ? || 44 ||
praça(ṅ)san vîra saṃsatsu lajjâse rkima (lajjase kiṃ na) vairiṇaḥ |
tad vâkyam anvayuktvâ (ayuktâ) 'sau bhoginandananandanam || 45 ||
Çûdriko 'yam Harer aṅçaḥ samutpanno mahîtale |
asyâ "jau karavâlena gatâ muktipathaṃ dvishaḥ || 46 || etc.

Fitz Edward Hall in seiner Einleitung zur Vâsavadattâ giebt p. 53 historical instances of untimely death, womit Skandagupta den Harsha wegen des Mordes seines Bruders tröstet. Darunter auch: Chandraketu, prince of the city of Chakora (was slain) by an emissary of King Çûdraka. Wenn auch unsere Erzählung abweicht, so sieht man doch, dass çrîHarsha eine ähnliche Sage kannte.

tretung des halben Reiches räth, will der König nichts von Versöhnung hören. Darauf halten die beiden Gesandten ihm die Ungerechtigkeit seines Hasses gegen den edlen Çûdrika vor; aber umsonst. Dann weisen sie die Ritter auf die Stärke und Unüberwindlichkeit der ihnen noch unbekannten Gegner hin, worauf dieselben so sehr aufgebracht werden, dass sie zu den Schwertern greifen. Die beiden Gesandten ziehen sich nun unter tapferer Abwehr zurück und bemächtigen sich der beiden Elephanten, welche die Madanasundarî als Hochzeitsgeschenk mitgebracht hatte. Während sie auf denselben entfliehen, höhnen Sriṇîrâja und Maṇirâja, Söhne des Bâṇa, hinter ihnen drein, aber jene drehen um und schlagen den Spöttern mit der Hand den Schädel ein. Bâṇa will mit Hülfe Çiva's seine Söhne rächen, aber der Gott räth ihm, er möge lieber den Frieden zwischen beiden Parteien bewerkstelligen, und schickt Aufträge durch einen Daitya an Çaktikumâra, welcher sich aber nicht daran kehrt. Als Çûdrika hört, was vorgefallen, lässt er die Trommeln im ganzen Heere schlagen, da der Kampf unvermeidlich geworden ist.

adhy. XIX çl. 61, bl. 67b — 70a. Talaprahâra verspricht im Rathe, die Häupter der 50 Ritter des Bemba auf den beiden geraubten Elephanten herbeizuschaffen. Als Çûdrika dies erfährt, forscht er mit dem Vetâla, wer im Stande sei, den Talaprahâra zu erschlagen. Sie treffen auf einem Begräbnissplatze einen Weissager, dessen Schüler sie unbemerkt zum Flusse folgen; dort sehen sie zwei Frauen, welche dem Kampfe zweier Männer zuschauen. Der Schüler erfährt von seinem Meister, dass diese Frauen die Glücksgöttinnen des Bemba und Çaktikumâra seien. Als Çûdrika nun, sichtbar werdend, den Zauberer befragt, wer siegen werde,

antwortet dieser, dass der Sieg auf Seite dessen sein werde, dem Khânula und dessen Sohn Vopula helfen würden. Sie würden daran zu erkennen sein, dass sie das ihnen aus einem Teiche geschöpfte Wasser nicht trinken würden. Zu dem Lager zurückgekehrt, lässt Çûdrika allen Ankömmlingen Wasser reichen und diejenigen, welche es nicht annehmen, gewinnt er für sich durch seine Ehrerbietung und Gastfreundschaft. Diese sind Khânula mit seiner Gemahlin Vopâdevî und sein Sohn Vopula mit seiner Gemahlin Kântimatî.

adhy. XX çl. 98, bl. 70a — 74b. Im Kriegsrathe der Belagerer wählt sich Khânula den Kuṇḍa und Vopula den Talaprahâra als von ihnen zu besiegende Gegner. Nachts gehen Çûdrika und dessen Vetâla zum Zelte des Khânula und bringen ein Pferd zum Wiehern. Dadurch aufgeweckt, erinnert Khânula den Vopula an sein Versprechen und dieser begiebt sich nun nach Pratishṭhâna, in dessen Strassen er ein übermüthiges Wesen treibt. Unbekümmert um die Alarmrufe der erschreckten Einwohner, setzt er seine Wanderungen fort, vernimmt den Gesang einer Hetäre, welche er beschenkt und die ihn dann in das Schloss des Talaprahâri führt, wo eine Frau singt. Darüber kommt auch Talaprahâri hinzu, mit welchem Vopula nun einen Zweikampf hat und ihm dabei das Haupt abschlägt (die Erzählung ist hier sehr unklar). Mit dem Haupte kehrt er zurück und steckt es bei den Zelten auf eine Fahnenstange. Am Morgen sehen es die Ritter, und der Vetâla erklärt, Vopula habe die That vollbracht. Da rümpft Saptamârga die Nase und meint, dem Jungen trockne noch die Milch im Munde, der könne unmöglich den Riesen erschlagen haben. Darüber erzürnt fordert ihn Khânula zum

Zweikampfe heraus und schlägt ihm das Haupt ab. Dieses und der Rumpf irren nun umher und richten vorerst in der Stadt der Feinde ein entsetzliches Blutbad an, dann wendet es sich gegen das Heer des Çûdrika, der dasselbe auf sein magisches Elephantenfell setzt und nach dem dhruvamaṇḍala (Polarregion) bringt. Dhruva räth, die Nâgî, Gemahlin des Saptamârga, herbeizuholen, was Çûdrika thut. Da erst vereinigen sich Rumpf und Kopf und mit des wieder zu seinem natürlichen Zustand zurückgekehrten Saptamârga Fusswasser wurden die gefallenen Krieger wieder belebt. — Mond und Sonne kommen jetzt mit den Gottheiten der Zeit und himmlischen Erscheinungen, um den Tod ihres Sohnes zu rächen, aber Mahâvîra besiegt sie alle und treibt sie zurück.

Satî, die Gemahlin des Talaprabhâra will sich mit der Leiche ihres Gemahls verbrennen; aber es fehlt das Haupt. Sie bittet Çaktikumâra um dasselbe, und dieser verspricht auch, dasselbe herbeizuschaffen, da ihm sein Augur Ahivanna verkündet, er würde sich dadurch die Herrschaft sichern. Deshalb macht er mit allen seinen Helden einen grossen Ausfall, und es folgt eine blutige Schlacht, in welcher alle bis auf Çûdrika und Pañcânana einerseits, Çaktikumâra und Ahivanna andrerseits fallen. Letzterer räth, zur Kâlikâ Zuflucht zu nehmen, und diese belebt mit ihrem Horne die Gefallenen. Çaktikumâra zieht sich darauf mit den Seinigen in die Burg zurück, wo die Gemahlin des Talaprabhâra ihn wiederum um das Haupt ihres Gatten angeht. Er sagt, sie solle sich ohne dasselbe verbrennen, und seine Ritter treiben die jammernde Frau aus dem Lager. Sie wendet sich nun an Çûdrika, welcher ihr ihre Bitte gewährt. Während sie mit der Leiche ihres

Mannes den Scheiterhaufen besteigt, machen die Belagerten einen Ausfall, werden aber zurückgeschlagen. So endet der erste Schlachttag.

adhy. XXI çl. 152, bl. 74b — 81b. Unter dem Schalle der Trommeln, Trompeten und Hörner, dem Lärmen der Elephanten, Rosse, Wagen und Männer, Himmel und Erde in schwarze Staubwolken hüllend, wälzt sich, wie die Fluth des Weltunterganges, das ungeheure Heer auf die Stadt zu. Während die Krieger mit Waffen aller Art Mauern und Thore bestürmen und mit ihren Feinden trotzige Reden wechseln, senden die Vertheidiger wahre Regen von Steinen, Felsblöcken, glühenden Scherben, Güssen kochenden Oeles und Wassers[1]) auf die Anstürmenden hinab. Aber diese dringen in die Stadt ein und stürmen die Burgen. Die erste Hauptstrasse beschützt die Sonne, welche alle Feinde in Asche verwandelt, bis Çûdrika 9 koṭi Lavaṇâsura herbeiholt. Die erste koṭi besiegt die Sonne, die zweite den Mond, welcher die zweite Strasse beschützt. So werden der Reihe nach alle neun Hauptwege genommen, ihre Beschützer, die Graha, in die Flucht geschlagen und die neun Burgen erobert. Zuletzt greifen die Belagerer die zehnte Burg, den Râjavihâra, an, und dringen in dieselbe ein. Da schickt Çaktikumâra den Nagarabâhu, einen Çûdra, in's Feld, welcher mit einem Pflug, den 2 Elephanten ziehen, das feindliche Heer vernichtend einherzieht, bis Raktâsura ihn, die Elephanten und sein Heer auffrisst. Darauf wird Bhîma gegen die Belagerer gesandt, der mit einer furchtbaren Oelmühle und einem Heere von Tailika (Oelmüllern) die Feinde

[1]) auch Betäubungsmittel (mastishka) werden erwähnt.

vernichtet. Ihm wird Hṛillakâlola entgegengestellt, der ihn besiegt und verschlingen will. Doch rechtzeitig erkennt Bemba seinen alten Freund (cfr. adh. XII) und rettet ihn. Bhîma wird darauf vor Çûdrika geführt und von ihm freundlich aufgenommen. Als Çaktikumâra dies erfährt, lässt er aus Rache des Bhîma Familie erschlagen, sein Weib vor den Augen des Gatten enthaupten und den Kopf in die Reihen der Feinde schleudern. Bhîma aber schwört, an seinen grausamen Feinden gleiche Rache zu nehmen. Jetzt sendet Çaktikumâra auf Anrathen des Ahivanna den Chinnahasta (Châgapa) mit einer Heerde von Schafen und Ziegen in's Feld, und sie richten eine grosse Niederlage der Feinde an. Aber unter diesen erhebt sich Mairâla, welcher dem Çûdrika zu Hülfe kommt, vernichtet die verderbliche Heerde und erschlägt den grimmigen Chinnahasta. Darauf wird Chinnanâsa mit einer Heerde von Büffeln gegen die Belagerer gesandt; aber ihrem Wüthen setzt die Yogeçvarî ein Ziel, indem sie die Heerde und ihren Führer umbringt. Dann folgt Âkâçavyabhicârin, der auf einem Tiger reitend gegen die Belagerer siegreich einstürmt; doch der Held Ubbaṇa erregt einen Wirbelwind, welcher den Âkâçavyabhicârin auf den Bhañgagiri schleudert, dessen Tiger und Heer aber tödtet. Darüber bricht die Dämmerung herein und die Kämpfer ziehen sich in ihre Zelte zurück. So endet der zweite Tag. Auf dem Schlachtfelde aber, das mit Leichen bedeckt, in einen Morast von Blut und Fleisch verwandelt ist, treiben die Zauberer und Hexen ihr unheimliches Wesen.

adhy. XXII çl. 75, bl. 81b — 85b. Mit Âtharvaṇa-Zauber verbrennen die Ṛitvij des Çaktikumâra die Feinde in ihren Feuern. Aber die Kharâsyâ kommt dem Çûdrika

mit einem Heere von Skeletten zu Hülfe, tödtet Viele und bringt die Ṛitvij gebunden vor Çûdrika, der sie aber entlässt. Um den Râjavihâra zu erobern, dringt Çvânala am Fusse desselben ein und wirft ihn in die Godavârî. Die Krieger eilen herzu, und es entsteht ein grosses Gemetzel. Da räth Ahivanna, den Kuṇḍa, Sohn des Nâga Pihuli, in den Kampf zu senden. Dieser hatte einst den Takshaka aus einem Feuer gerettet, wofür ihm dieser seinen Beistand in Gefahr zugesichert. Kuṇḍa tritt nun mit Takshaka, Pulaka und einem Schlangenheere in der Schlacht auf, und wo sie hingelangen wird alles zu Asche. Auch Vopula verfällt diesem Loose, als er sich den Anstürmenden entgegenstellt. Vor Schmerz um seines Sohnes Tod stirbt auch Khânula. Beider Gemahlinnen, Vopadevî und Kântimatî wollen sich nun den Feuertod geben und flehen vor dem Besteigen des Scheiterhaufens zu Agni. Dieser, durch ihr Gebet erfreut, belebt wieder ihre Gatten, welche, zum Leben zurückgekehrt, darüber klagen, dass ihnen das Verdienst einer guten That, nämlich: treu dem Herrn in seinem Dienst zu sterben, entrissen sei. Um sie zu trösten, ruft Agni alle im Kampfe mit den Schlangen verbrannten Krieger wieder in's Leben. Als Takshaka und seine Schlangen dies sehen, verlassen sie den Kuṇḍa, weil ihre Macht im Kampfe mit Unsterblichen zu Grunde gehen würde. Darauf besiegt Khânula den Kuṇḍa und schlägt ihm das Haupt ab. Aruṇa steigt alsdann aus dem Himmel hernieder und bewillkommt den Khânula als seinen Bruder.

adhy. XXIII çl. 19, bl. 84b — 85b. Çvetabhujaṃga, der die Kenntniss der drei Zeiten hat, erzählt wie Khânula dazu komme, ein Bruder des Aruṇa zu sein. Die Gemahlin des Brahmanen Agniçarman erblickt in ihrer

Schwangerschaft eine Schlange, und als sie niederkommt, ist ihr Sohn eine Schlange. Doch sein Vater verwandelt dieselbe kraft seiner Busse in einen Menschen. Garuḍa wittert die Schlange aus, und, um sie aufzufinden, wandert er auf Erden als ein Brahmane umher. Dabei trifft er jenen Jüngling, und, wie er dessen Schlangennatur von ihm erfährt, frisst er ihn. Aber Agniçarman flucht ihm; weil er einen Brahmanen getödtet, solle er als Mensch geboren werden, der über den Tod seines Sohnes sich zu Tode grämen würde. Sein Sohn aber sollte der von ihm getödtete Schlangenjüngling sein. Die Befreiung würde er als Dienstmann des Çûdrika erlangen.

adhy. XXIV çl. 85, bl. 85b – 88a. Nach dem Tode des Kuṇḍa wüthet Mahâkuṇḍa gegen die Belagerer, und, da ihn nur ein nicht vom Weibe Geborener tödten kann, tritt der Vetâla gegen ihn auf und bringt ihn um. Da führt Sûdavatsa die 5 Räuber aus Kachanîrabila herbei, welche in der Nacht das Heer fesseln und aus dem Viriñcigola nach Vishṇugola (Bhûcakra) führen. Dort, wo ewige Finsterniss herrscht, fallen die verzauberten Krieger in tiefen Schlaf; nur Pañcânana wacht und gedenkt seiner Mutter Candanaputrikâ. Diese kommt herbei, schafft Licht und tröstet das Heer. Dann schickt sie 5 Vetâla nach Pratishṭhâna, welche dort die Feinde besiegen, die Räuber gefangen nehmen und pfählen. Darauf wird das Heer zurückgebracht. Doch die Räuber werden wieder lebendig und führen in der kommenden Nacht das Heer nach dem Raudragola (Jalacakra). Jetzt und in den folgenden Nächten, in welchen das Heer der Reihe nach auf den Agnicakra, Vâyucakra und Âkâçacakra versetzt wird, wiederholt sich genau derselbe Vorgang: keine Art der Tödtung kann den

Räubern das Leben nehmen. Zuletzt bittet Pañcânana die Candanaputrikâ beim Heere zu bleiben und es zu schützen, bis die Stadt genommen sei. C. erfüllt den Wunsch ihres Sohnes.

adhy. XXV çl 46, bl. 88a – 90a. Çaktikumâra fragt die Räuber nach dem Ursprunge ihres Zaubers und diese erzählen, sie stammten aus Ayodhyâ; mit ihrem Zauber verhielte es sich aber auf folgende Weise. Auf dem Çataçriṅga lebte ein Büsser Sutapas, welcher einst bei einer grossen Hungersnoth auswanderte. Seine Familie würde sicher Hungers gestorben sein, wenn die 5 Räuber nicht Mitleid zu derselben gefasst und sie mit Lebensmitteln stets versorgt hätten. Nach 12 Jahren kehrt der Brahmane zurück und findet seine Familie gegen Erwarten und zu seiner höchsten Freude noch am Leben. Gerührt über die Gutherzigkeit der Räuber gewährt er denselben, dass sie in alle Brahmagola gehen könnten, dass sie durch die 5 Elemente nicht sterben würden, und dass sie, wenn auch umgebracht, doch wieder zum Leben kommen würden, so lange die Edelsteine, welche er ihnen giebt, auf ihren Köpfen bleiben würden.

adhy. XXVI çl. 76, bl. 90a – 93b. Die 5 Räuber gehen wieder in den Kampf und richten ein grosses Blutbad an, bis die 5 Vetâla sie binden, aus ihren Haaren jene Edelsteine lösen und sie auf 5 Bergen pfählen. Jetzt hat es ein Ende mit dem Zauber der Räuber und sie kommen endlich um. Darauf stürzt sich Sûdavatsa in den Kampf und verrichtet grosse Thaten der Tapferkeit. Erst schlägt er den Jayabherî zurück, darauf hat er einen Zweikampf mit Pañcânana, den der Vetâla durch die Luft in Sicherheit bringt. Dann kämpft er mit Bemba, lässt aber

ab, als Çûdrika herbeikommt. Doch zwischen diese Beiden drängt sich das Heer, in welchem Sûdavatsa eine grosse Niederlage anrichtet. Unterdessen wird Vjâghrabala durch Omina von der Noth seiner Freunde in Kenntniss gesetzt und so stellt er sich dem Sûdavatsa entgegen, erschlägt ihn und reisst ihm den Kopf ab, den er nach Vâsubha wirft, wo derselbe vor Purovatsa's Füsse fällt.

adhy. XXVII çl. 85, bl. 93b — 97a. Purovatsa bricht zusammen unter dem grossen Kummer ob seines Sohnes Tod und rafft sich nur auf im Gedanken, Rache zu nehmen an seines Sohnes Mörder. Mit inbrünstigem Gebet wendet er sich an Vishṇu um Beistand, und dieser giebt ihm die Harisiddhi, mit welcher er nach Pratishṭhâna geht. Dort nimmt die Harisiddhi die Form des Nṛikeçari an, dann verdreifacht sie sich und macht die Feinde schaarenweise nieder. Da wenden sich die drei Schwestern Vindumatî, Kurañgî und Çyâmalâñgî an Vishṇu und dieser verspricht ihnen, das Heer wiederzubeleben, sich nicht am Kampfe zu betheiligen, und die Niederlage der Feinde. Purovatsa kämpft nun allein gegen Vyâghrabala, ohne Vishṇu's Gebot, sich nach Vâsubha zurückzuziehen, zu beachten. Er wird verwundet, aber die aus den Wunden fallenden Blutstropfen verwandeln sich in eben so viele Purovatsa. Gegen deren zahllose Schaar stellen sich zahllose Ebenbilder der Câmuṇḍâ, welche von Çûdrika um Hülfe gebeten war, und tödten dieselben, während der durch Blutverlust erschöpfte eigentliche Purovatsa der Stärke des Vyâghrabala zum Opfer fällt.

adhy. XXVIII çl. 125, bl. 97b — 102b. Çaktikumâra betet zur Stammesgöttin, der Kâlikâ, welche ihm zur Zauberei Zuflucht zu nehmen gebietet. Nun wird ein grosses

Leichenopfer dargebracht, und um Mitternacht erscheint die Göttin als Kâlaçakti. Sie verschlingt auf Bitten des Ahivanna das ganze Heer. Vîravara aber, der in ihrem Munde stecken bleibt, betet die Göttin an; diese erhört ihn und giebt das ganze Heer wieder frei. Darauf bittet Vîravara die Göttin, nicht mehr am Kampfe Theil zu nehmen; dieselbe willfährt und zieht sich nach Koṇadeça zurück.

Jetzt versuchen die Belagerten einen Gesammtangriff, werden aber beim siegreichen Vordringen von den Schlangen des Çûdrika gefesselt. Cûrṇa und Vicûrṇita füllen darauf mit den abgeschlagenen Köpfen der Feinde die Gautamî, wodurch Çâlavâhana seines Sohnes Missgeschick erfährt. Er schickt ihm seine Bogenschützen zu Hülfe; diese werden aber von der Pîṭhajâ Câmuṇḍâ's in den Nâgahrada zurückgescheucht. Darauf sendet Çâlavâhana den Sâgaradeva, welcher durch Ausspeien ungeheurer Wassermengen das Heer des Çûdrika zu ersäufen droht. Dem schon auf dem Elephantenfell fliehenden Heere bringt Vaḍavânala Rettung, indem er die ausgespieenen Wasserfluthen auftrocknet. Vaḍavânala ist nämlich der Sohn einer Welle und eines Rosses; als er alle Wesen des Meeres zu tödten droht, nimmt ihn Çiva in seine Stirn, aus welcher er bei der Verbrennung des Kâma herausbricht und die Erde versengt. Da nimmt ihn Vishṇu auf seine Zunge, und von ihm erhält Vikramârka den in einen Menschen Verwandelten als Helfer in Gefahr. Doch Vaḍavânala vermag den Sâgara nicht zu tödten; deshalb bekämpfen ihn die 12 Jâlaṃdhara, welche die zu menschlicher Geburt verfluchten zwölf Âditya sind, und erschlagen ihn.

adhy. XXIX çl. 69, bl. 102b — 105b. Çâlavâhana und Madanasundarî begeben sich zu Kapila, um von ihm die Rettung ihres Sohnes zu erhalten. Kapila geht darauf zu Çaktikumâra und sucht ihn zum Frieden zu bewegen. Doch dieser schlägt die Vermittelungsanträge aus; nicht um Reich und Reichthum sei es ihm zu thun, er wolle als Kshatriya Befreiung von der Existenz erlangen. Kapila billigt seinen Vorsatz und erinnert sich dabei des Kaurava Karṇa, dessen Vorgeschichte er erzählt: Çiva kämpfte einst mit dem aus dem Blute des Brahman (?) entstandenen Sahasrakavaca und, als er diesen nicht bewältigen konnte, ruft er den Vishṇu zu Hülfe; dann noch den Nârâyaṇa. Aber alle drei können ihren Feind nicht besiegen, deshalb stellen sie sich höchst erfreut über seine Tapferkeit und geben ihm frei, sich eine Gunst zu erbitten. Doch Sahasrakavaca verlacht die Götter: er habe gesiegt und würde die Besiegten doch nicht bitten; sie sollten sich zuerst eine Gunst ausbitten. Das thun dieselben; Çiva wünscht dessen Waffen, Vishṇu dessen Rüstung und Nâra das Haupt. Sahasrakavaca bittet sich dann aus, in einer zukünftigen Geburt mit seiner Rüstung und dem Kuṇḍala geboren zu werden, solches wird bei Karṇa geschehen.

adhy. XXX. Çaktikumâra fleht die Kâlikâ um Hülfe an; diese kommt und tödtet das Heer des Çûdrika, aber Çiva belebt es wieder durch seinen Blick. Darüber gerathen die beiden Gottheiten in Streit, doch die Götter trennen ihn, als jene handgemein wurden. Çiva zieht sich in einen Pippalabaum zurück: daher sein Name Pippaleça. Kâlikâ aber räth den Ihrigen, die 7 Helden Mâṇikyamukha etc. in den Kampf zu schicken. Als diese das

feindliche Heer zu verbrennen drohen, hindert Jalapûra dies, und Saptamârga erschlägt die 7 Helden der Kâlikâ. Voll Zornes will diese wiederum mit Çiva kämpfen, und wiederum trennen die Götter Beide. Da giebt die Kâlikâ dem Çaktikumâra 16 andere Helden, Candraketu etc., welche das feindliche Heer durch Frost vernichten wollen; aber Bemba schickt, um jene zu bekämpfen, den Raghumukha, welcher jene 16 Helden der Kâlikâ verschlingt. Ihn zu tödten eilt Kâlikâ in den Kampf, aber Çiva hindert sie daran und abermals müssen die übrigen Götter zwischen Beide treten. Um die Wiederbelebung des feindlichen Heeres zu verhindern, nimmt Kâlikâ dem Fusswasser des Saptamarga seine magische Kraft. Während darauf Malayaketu und Pratâpamukuṭa, beide mit einem Heere von 50 koṭi, gegen einander kämpfen, giebt Kâlikâ den Gefallenen der Ihrigen durch den Schall ihres Hornes das Leben zurück; den Belagerern aber versagt ihr Mittel. Darüber aufgebracht, vernichtet Çiva das Horn der Kâlikâ; diese setzt sich zur Wehr, aber die Götter verhindern den Kampf. Nun fordert Çaktikumâra den Kâlasena zum Kampfe auf. Dieser rüstet sich dazu und erschlägt viele Tausende vor den Thoren der Stadt. Da schlagen die Männer in der Versammlung vor, das letzte Mittel der Abwehr zu ergreifen: den Kampf Aller gegen Alle zu unternehmen. Und nun zieht das ganze Heer aus der letzten Burg, welche dem Könige geblieben, und lassen sie leer zurück. Auch das feindliche Heer geht ihnen entgegen, und beide Heere stossen mit grosser Wucht zusammen. Mitten in der Beschreibung dieses Zusammenpralles bricht unser Manuscript ab, auf dem 110ten Blatte, im 127sten çloka des 30ten adhyâya. Wir stehen gerade

vor dem letzten Entscheidungskampf; denn dass es der letzte Kampf ist, geht daraus hervor, dass den Belagerten nur noch Çaktikumâra und Kâlasena von den bedeutendern Helden übrig geblieben sind. Erinnert man sich ferner, dass beide Parteien kein Mittel zur Wiederbelebung ihrer Todten haben, so lässt sich voraussehen, dass das öfters verkündete Ende des Kampfes und damit unserer Erzählung nahe bevorsteht. Kâlasena wird unter der Hand des Pañcânana fallen und Çaktikumâra von Çûdrika besiegt werden, dann wird Letzterer in Pratishṭhâna herrschen (adhy. 9. 13). Es ist anzunehmen, dass das fehlende Ende der Erzählung nur wenige Blätter der Handschrift in Anspruch genommen habe, so dass wir dieselbe als nahezu vollständig betrachten dürfen. Trotzdem wird man gerade den Schluss ungern vermissen, weil derselbe vielleicht historische Erinnerungen über die Königreiche von Ujjayinî und Pratishṭhâna enthielt.

In dem Vîracaritra liegt uns eine bewusste Nachahmung der alten epischen Dichtungsart des Râmâyaṇa vor. Schon darum ist dasselbe von Interesse. Denn die epische Form kam in späterer Zeit fast nur für Werke religiöser oder didaktischer Tendenz in Anwendung; die erzählende oder schöne Literatur bediente sich aber künstlicherer Formen, wohl deshalb, weil gemeiniglich die Dichter einem sehr verfeinerten Kunstgefühl Rechnung tragen mussten; die einfachere, anspruchslosere Form der älteren Epik findet sich bei dergleichen Werken selten (Kathâsarits., Râjataraṃgiṇî und wenigen andern). Zu letztern gehört auch das Vîracaritra Es scheint zum Vortrage an Höfen von Grossen, wo man mehr den unterhaltenden Stoff, als

die Form schätzte, bestimmt gewesen zu sein. Ich schliesse dies nicht nur aus dem kriegerischen Inhalt des Ganzen, sondern auch aus den Schlussversen der adhy. 1. 6. 7. 9. 13, welche den Zuhörern Sieg in der Schlacht, Glück auf Erden und Erhebung jenseits versprechen. Der Dichter hat also wohl hauptsächlich Kshatriya im Auge. Entsprechend seiner Bestimmung ist auch der Stil des Werkes. Derselbe ist nicht überladen mit künstlichen Vergleichen und Ausschmückungen, sondern meist leicht fliessend und zuweilen wirklich frisch. Die copia verborum des Dichters ist sehr umfangreich; dagegen ist er ungenau in grammatischen Dingen. Vernachlässigung des saṃdhi ist nicht selten; unrichtige Formen kommen vielfach vor. Ich erwähne als durch das Metrum gestützt: audgirat für udagirat, bhogi für bhogî, amuni für amushmin; ferner eine Neubildung des perf. periph. in mantrayâm-vyadhuḥ, pûrayâm-vyadhuḥ, varayâm-vyadhuḥ etc. und mṛigayâm-avâsît. Dergleichen Formen bin ich geneigt, eher für verwilderten Sprachgebrauch, als Unkenntniss der Grammatik zu halten. Sind die im Vorhergehenden ausgeführten Folgerungen statthaft, so muss das Vîracaritra zu einer Zeit entstanden sein, in welcher Sanskṛit noch in weiteren Kreisen verständlich war als heutzutage, wo es durch das Vorwalten der modernen Dialekte gänzlich zur Gelehrtensprache geworden ist. Dass Sanskṛit früher einmal Sprache des Hofes war, zeigt der Gebrauch der Dramen, wonach die Könige und hochgestellten Personen in Sanskṛit reden. Auch haben manche Könige Werke, vorzüglich über gîtâ und mantra, in Sanskṛit abgefasst. So mag sich Sanskṛit lange, wenn auch in corrnpter Form, an den Höfen von Königen erhalten haben, bis seine Stelle bei dem immer weiteren

Umsichgreifen der mohamedanischen Herrschaft durch das Persische, welches noch jetzt von vielen Râjan als Sprache des höhern Lebens beibehalten wird, eingenommen wurde, während die modernen Dialekte als Umgangssprache dienten. Wir müssen daher unter der Voraussetzung, dass das Vîrac. zum Vortrag an Höfen bestimmt war, seine Abfassung vor die Unterwerfung des westlichen Indiens (denn dies scheint die Heimath des Dichters gewesen zu sein, weil er vornehmlich diesen Theil Indiens zu kennen scheint und seine Beschreibung Pratishṭhâna's adhy. 16 wohl auf Autopsie beruht) unter die Mohamedaner, also vor 1400 p. Chr.[1]), ansetzen.

Zu dieser chronologischen Bestimmung würde auch die Aehnlichkeit, welche das Vîrac. mit dem Kathâsarits. in manchen Beziehungen hat, passen. Abgesehen von den gemeinsamen Erzählungen über Pâṭaliputra und Vîravara, gleichen sich auch beide Werke in der Form; die Art, wie die verschiedensten künstlichen Metra in die aus çloka bestehende Hauptmasse eingestreut sind, ferner die gleiche Behandlung des çloka, nach welcher Vers- und Satz-Ende nicht nothwendig zusammenfallen müssen, begründet wohl die Vermuthung, dass beide Werke auch zeitlich nicht weit auseinander liegen. Für eine genauere chronologische Bestimmung ergeben sich aber keine Anhaltspunkte. Ich habe schon oben angedeutet, dass in adhy. 4 die Berufung auf das Jyotiḥçâstram als eine Autorität für die Deutung von Çakakartṛi als Çakakarttṛi[2]) nicht chronologisch verwerth-

---

[1]) Muzaffar Shâh I in Guzerat 1396. Sultan Dilâwar Ghûrî in Mâlwa 1401. Mâlik Râjâ Furukhî in Khandesh 1370.

[2]) man mag zu dieser Erklärung gekommen sein, weil Çâka in alter Zeit für die Aera und den Volksstamm gebraucht wurde. Erst in den letzten

bar ist, weil man nicht weiss, welches astronomische Lehrbuch gemeint ist. Dass der im Anfang des ersten adhy. stehende, sich auch im Jyotirvidâbharaṇa findende Vers wahrscheinlich auch von dem Pseudo-Kâlidâsa irgend woher entlehnt ist, ist auch schon bemerkt. Ich muss noch hinzufügen, dass die einleitenden Verse des Vîrac. mir sehr verdächtig sind; denn 1) wird im weitern Verlauf des Gedichtes des Sûta und der Ṛishi (die auch nicht dem Râmâyaṇa, dem Vorbilde unseres Dichters, sondern dem M. Bh. angehören) nicht mehr Erwähnung gethan; 2) ist die im Eingang sich findende Angabe, dass Çâlavâhana's Erlebnisse erzählt werden sollen, unrichtig und hat auch wahrscheinlich Wilson zu seiner falschen Angabe veranlasst; 3) fehlt ein mañgala, was unser frommer Dichter, welcher bei jeder Gelegenheit ein Gebet einschiebt, anzubringen keinesfalls unterlassen haben würde. Darum nehme ich an, dass im Original, sei es unserer Handschrift oder derjenigen, aus welchem das der unsrigen geflossen ist, der Anfang fehlte, und dass der Schreiber, um die Lücke auszufüllen, einige Verse eigener Composition vorangestellt hat. So mag jener Versus memorialis über die Aerenstifter hereingekommen sein. Bei dieser Annahme erklärt sich dann auch der nach jenen Versen ganz gegen indischen Gebrauch in medias res versetzende Anfang der Erzählung:

çrutvâ Sarasvatîgîtâṃ sabhâyâṃ Candraçekharaḥ |
vane cai(tra)rathe devyâ krîḍâṃ saha niva(r)tya ca ||
jalakelimahotsâhe vikasatkânanâmbuje |

---

800 Jahren ist çâka als Bezeichnung für die Aera in immer allgemeinere Anwendung gekommen. Im Vîracaritra wird noch çâka für die Aera gebraucht, wie in alten Handschriften und auf Inschriften. Vergleiche übrigens Çakakâraka.

vidhâya tâṇḍavamahaḥ Kailâse madanâlasaḥ ||
upâsyamâno brahmâdyair vinayânatakandharaiḥ |
rarâja râjatagireḥ çikhare Pârvatîsakhaḥ ||

Ich wende mich jetzt zur Betrachtung des Inhaltes des Vîracaritra. Durch dasselbe erhalten wir eine Ueberlieferung von dem Untergang des Geschlechtes des Çâlivâhana. Da unsere geschichtlichen Kenntnisse von jenen Ereignissen äusserst dürftig sind, so können wir nicht den historischen Kern aus der Sage mit Sicherheit loslösen; aber aus demselben Grunde ist auch die, obschon sehr sagenhafte, Ueberlieferung des Vîrac. von grosser Bedeutung. Ich will mich nicht auf den unsichern Boden gewagter Combinationen begeben, sondern mich damit begnügen, dasjenige hervorzuheben, was bei reichlicherem Material einmal historisch verwendbar scheint. Dies ist Folgendes. Çûdrika, ein Vasall Çâlivâhana's, erlangte grosse Macht. Çâlivâhana's Sohn und Nachfolger scheint ihn vertrieben zu haben, wurde aber später selbst von Çûdrika in Verbindung mit dem ebenfalls vertriebenen König von Mâlava besiegt. Darauf wurde Çûdrika Herrscher von Pratishṭhâna. Wahrscheinlich ist unser Çûdrika eine Person mit dem Çûdraka der Kâdambarî, der Mṛicchakaṭikâ (cf. Wilson's Bemerkungen in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des gen. Drama), und vielleicht mit dem Stifter der Ândhrabhṛitya-Dynastie (As. Res. 9, 107). Çaktikumâra, Sohn und Nachfolger Çâlivahana's, ist sonst unbekannt (cf. Lassen 2, 884 und 1225). Der gleiche Name kommt sonst noch vor, aber von andern Personen: Daçakumâracar. 6, Kathâsarits. 122, 3. Ebenso findet sich der Name von Vikrama's Sohn, Bemba, nur in unserem Gedichte. Im Märchen (Lassen 2, 802) heisst er Vṛiji. Aber der Zug,

dass er nach seines Vaters Tode geboren sein soll, findet sich auch im Ravipatigurumûrti (W. Taylor, Oriental Hist. Manuscripts, Madras 1835, 1, 250). Dr. Haas vergleicht nach mündlicher Mittheilung den Namen mit Telugu pempuḍu adopted (ḍu ist stammbildendes Affix der 1. Decl.). Alle übrigen Personen scheinen nur der Sage anzugehören, zweifelhaft könnte dies etwa bei Kâlasena von Kolapura sein.

Es bleibt mir jetzt noch übrig, auf die Sage als solche einzugehen. Dieselbe besteht aus zwei Theilen, dem Kampf der Aerenstifter und den Abenteuern des Çûdrika (vîra). Die erste Sage scheint sehr verbreitet gewesen zu sein; ausser den von Lassen benutzten Quellen (Ind. Alterth. 2, 880, Anm. 3) und dem Vîrac. kommt noch der Vikramodaya, ein in çloka abgefasstes Werk über die Thaten Vikrama's, von dem sich eine unvollständige Handschrift in London (India Office Libr. 1957) befindet, hinzu. In letzterem Werke wird die Sage in ausführlicherer Form erzählt. Alle diese Erzählungen stimmen darin überein, dass Çâlivâhana der Sohn des Schlangenkönigs ist, dessen Schlangen ihm und seinem Sohn in jeder Gefahr beistehen. Ç. ist am Nâgatîrtha geboren und zieht sich zuletzt in denselben zurück. Mit andern Worten: für das Volk ist Çâlivâhana ein Schlangenheros geworden, und wir haben, wenn wir die Sage deuten wollen, uns an die Bedeutung der Schlangen in der indischen Mythologie zu halten. Die Schlangen sind, wie bekannt (s. de Gubernatis, die Thiere in der ind. Mythol. Theil 3, cap. 5), die Wolken und die Finsterniss, welche der Sonne oder dem Lichte feindlich gegenüber stehen. Nicht nur Vṛitra und Ahi im Veda, sondern auch viele Gestalten des M. Bh. und Râmâyaṇa

lassen diese ihre ursprüngliche Bedeutung noch erkennen[1]).

Ich deute nun Çâlivâhana in der Volkssage, natürlich so weit dieselbe mythologisch ist, als die, die Sonne verdeckende, Wolke oder die Nacht, und Vikramâditya als die Sonne. Für letztere Annahme stütze ich mich auf folgende Punkte. Der Name selbst enthält einen Bestandtheil, welcher Sonne bedeutet, der andere aber ist u. A. auch ein Name des Vishṇu, so wie trivikrama, welchen Vishṇu (Sonne) wegen seiner Besiegung des Bali erhalten hat. Vielleicht gab dies in Verbindung mit der Berühmtheit des Namens Veranlassung, dass sich an denselben Sonnenmythen anschlossen. Vikramâditya hat in den Märchen, s. Wilford As. Res 9, 122, die Gewohnheit, sich den Kopf abzuschneiden und ihn der Kâlikâ als Opfer anzubieten. Ja, nach der Localsage von Ujjein (Conolly, J. of the As. Soc. of Beng. 6, 833) thut er es täglich. Es ist eben der Tag, dessen Haupt, die Sonne, jeden Abend der Nacht (denn Kâlikâ, die schreckliche Göttin, bedeutet doch wohl die Nacht) zum Opfer fällt. Ein anderer mythologischer Zug ist, dass Vikramâditya die eine Hälfte des Jahres König ist, die

[1]) das Schlangenopfer des Janamejaya ist ein interessantes Beispiel einer solchen Mythe, weil darin ein Ereigniss der indischen Geschichte zu erkennen ist, nämlich das Vordringnn der Inder in das eigentliche Hindostan. Dort lernten dieselben eine neue Naturerscheinung, den Monsoon, in seiner ganzen Grösse kennen. Im Penjab giebt es keinen Monsoon, sondern nur Gewitterstürme während des grössten Theiles des Jahres. Als die Inder auf ihrem Weiterzuge nach dem östlichen und südlichen Indien in Gegenden kamen, wo der Himmel während der Regenzeit alle seine Gewässer herabsandte, wo also, mythologisch zu sprechen, alle Schlangen auf einmal vernichtet wurden, hat wohl ihre Phantasie die Mythe von dem Schlangenopfer, wodurch alle Schlangen umkommen sollten, erdichtet. Im Veda findet sich noch keine Spur einer dergleichen Vorstellung.

andere aber Busse thut, um so nach seines Bruders Bhaṭṭi Rath die ihm von der Kâlikâ zugestandene Regierungsfrist zu verdoppeln. Ich beziehe dies auf die Sonne, welche nur im Sommer (oder am Tage) ihre ganze Kraft hat, im Winter (oder in der Nacht) ihre Herrschaft verliert. Vikramâditya hat Zauberschuhe, welche ihn durch die Luft tragen, — wie die Sonne am Himmel wandert; er hat eine ungeheure Elephantenhaut, auf welcher er sein Heer durch die Luft führt, — es ist die weite Himmelsdecke, welche die Strahlen aufnimmt.

Soviel über die Sonnennatur des Vikramâditya. Was nun den Kampf zwischen ihm und Çâlivâhana betrifft, so deute ich denselben als die Besiegung der Sonne durch die Wolken oder die Nacht. Auch hier stehen die Schlangen dem Heere des Çâlivâhana bei, welcher zuletzt seinen Feind mit seinem Stabe überwindet. — Wir hätten also in der Legende von Vikr. und Çâl. zugleich eine alte Mythe von der Besiegung des Sonnengottes durch den der Finsterniss zu suchen. Vielleicht wird diese mythologische Deutung zu gewagt erscheinen; aber man denke nur an unsere Sagen von Karl dem Grossen, Friedrich Barbarossa etc. Ist deren eigentlicher Kern nicht mythologisch? Und wenn dies im Abendlande mit historischen Personen möglich war, wie viel eher in Indien, wo historische Erinnerung so flüchtig wie des „Rauches Schatten“ ist. Deshalb, denke ich, ist es zulässig, für einige, mehr oder weniger deutliche mythologische Züge dieser Sagen einen Deutungsversuch zu unternehmen.

Ich gehe nunmehr zum zweiten Theile der Sage über. Derselbe ist erst theilweise bekannt. Abgesehen von den nicht zur eigentlichen Erzählung gehörigen Märchen

über Pâṭaliputra und Vîravara, haben wir indess schon zu den betreffenden Stellen die Andeutungen çrîHarsha's über Candraketu, und Somadeva's über Vyâghrabala erwähnt. Ueber die im adhy. VII erzählten Abenteuer des Çûdrika ist zu vergleichen Bhâu Dâjî im Journ. Bomb. Br. R. A. 8, 240: Jaina authors have also stories regarding Sátaváhana of Paithana. Sudraka is said by Ráj Shekhara to have been a Brahman minister of a Sátaváhana who afterwards bestowed upon his minister one half of his dominions for rescuing his queen from danger.[1]) Die Erzählung von der List, welche Çaktikumâra gebrauchte, um in den Besitz der Gandhamañjarî zu gelangen, findet sich auch, aber unter andern Namen, Daçakumârac. 5. Kathâsarits. 7, 41 seqq. und 89. Vetâlapañc. 15. In diesem Theile der Sage kehren bei Çûdrika und Çaktikumâra dieselben Charakterzüge wieder, welche wir bei Vikr. und Çâl. fanden. Çûdrika hat wie Vikramâditya Zauber-Schuhe, -Mantel und -Topf, eine ungeheure Elephantenhaut und einen stets dienstfertigen Vetâla. Çaktikumâra verfügt über den Dienst der Schlangen. Ich deute den Kampf Beider als den Sieg des Sonnengottes über die Wolkendämonen, eine Mythe von der Regenzeit. Zur Begründung will ich einzelne Züge hervorheben. Çûdrika rettet die Gemahlin des Çâlivâhana und hilft dem Çaktikumâra zu seinem Weibe, wie Sîfrid dem Gunther zur Prünhilde; und wie dies der Grund zum Untergang der Nibelunge war, so auch in unserer Erzählung zum Untergang Çaktikumâra's und seiner

[1]) während des Druckes ging mir Nârâyaṇ Maṇḍlik's Abhandlung über Sâlivâhana (Journ. Bomb. Br. R. A. S. 10, 127 seqq.) zu. Darnach ist der Inhalt von Vîr. adhy. 2—8 auch in dem Kalpapradîpa des Jinaprabhâsûri, welcher im Anfang des 14ten Jahrhunderts lebte, enthalten. Die 50 Ritter in und ausserhalb Prat. werden ebenfalls erwähnt; cf. Wilford a. o. O. 123.

Genossen. Diese sind Alle Unholde, welche überall ihre rohe Grausamkeit an den Tag legen, gerade wie Çaktikumâra selbst grausam und arglistig ist — alles eben Reste ihrer Dämonennatur. Dagegen ist Çûdrika, angemessen seiner mythischen Natur, ein weiser und gerechter Herrscher und seine Helfer edlere, lichtere Gestalten. und zwar tragen einige davon deutliche Merkmale ursprünglicher Lichtnatur. Çvetabhujaṃga, die weisse Schlange, ist allwissend, wie Mitra und Varuṇa; Khânula ist eine Incarnation des Garuḍa, wie Çûdrika eine des Vishṇu (Sonne). In Pañcânana haben wir eine vollständige Sonnenmythe. Sein Weib ist die Tochter des Webers Aruṇa (Morgenröthe); sie selbst ist so geschickt im Weben, dass sie die Fäden am Himmel zusammenweben kann. Daher ist sie auch wohl eine Göttin der Morgenröthe, da ja auch Ushas im Veda als Spinnerin gilt. Pañcânana zündet vor seinem Aufbruch von Ceylon sein Haus an, um nicht durch seine Familie gehindert zu sein, dem Çûdrika beizustehen; denn als er nachher seine Familie wiederfindet, ist er sehr verwundert. Es ist dies der so vielen Mythen von der Morgenröthe eigenthümliche Zug, wonach dieselbe durch ihren Geliebten den Tod findet (M. Müller, Essays 2, 81).

divâç cid ghâ duhitáram mahā́n mahîyámânâm |
ushā́sam indra sám piṇak . . Ṛiks. 4, 30, 9.

Die Erzählung von Jalapûra im 15ten adhy. hat einige Aehnlichkeit mit der Legende von Urvaçî und Purûravas. Die Nymphe verbietet ihrem Gemahl, ihr nachzugehen; als er es dennoch thut, findet er seine Gemahlin in eine Büffelkuh verwandelt und tödtet sie. Es ist die Sonne, welche die Morgenröthe (im Veda häufig als Kuh oder Mutter der Kühe dargestellt) vernichtet. In das Fell

der Büffelkuh kann der König alle Meere schöpfen: es ist der Morgenhimmel, welcher den Nachtthau aufsaugt.

Jayabherî, die Siegestrommel, liesse sich auf den Donner deuten, Pallavapûra mit den amṛita-Mythen in Bezug setzen etc. Aber das Angeführte möge genügen, meinen Deutungsversuch zu rechtfertigen. Bei einem solchen läuft man ja eher Gefahr, zuviel deuten zu wollen, als Unvollständiges zu geben.

Hiermit beschliesse ich meine Erörterungen über den Inhalt des Vîrac. und gebe im Folgenden als Textprobe den adhy. 8, weil der Text desselben ohne gewagte Conjecturen aus dem sonst häufig stark entstellten Manuscript eruirt werden kann.

---

nivishṭakâmaç cakame Malayâdhipakanyakâm |
vicinvan pṛithivîçânâṃ kanyâṃ Çaktikumârakaḥ. || 1 ||
na prâdâd yâcitaḥ kanyâṃ yadâ Malayabhûpatiḥ, |
tadâ sa Çûdriko vîro 'racayat kapaṭam paṭuḥ. || 2 ||
râjyarakshârtham âdiçya vîrân pañcâçad ântarân |
sadvitîyaḥ Kumâreṇa niryayau Malayâcalam; || 3 ||
strîkṛitya ca Kumâraṃ taṃ dvijîbhûya svayaṃ, nṛipam |
tam âçîrvâdayâṃcakre, pṛishṭo giram acîkarat: || 4 ||
brâhmaṇo 'haṃ, mahîpâla, snushe 'yaṃ mama rûpiṇî, |
deçântaraṃ gataḥ putras, taṃ nirîkshitum âgataḥ. || 5 ||
yâvad gaveshaye sûnuṃ, tâvad âstâm iyaṃ tava |
avarodhe, mahîpâla, çuçrûshantî sutâṃ tava. || 6 ||
rakshâm apaçyann anyatra snushâyâs tvâm upâgataḥ. |
sa râjñâ 'numato vîro nṛipasyâ 'ntaḥpure snushâm || 7 ||
nidhâyâ 'nveshayan putram prayayau Malayâcalât. |
vîraḥ Çaktikumâro 'pi strîṇâm[1]) antaḥpure vasan || 8 ||

[1]) strîtâm Cod.

mudâ paricarann âste tatsutâ(ṃ) Gandhamañjarîm. |
niçâyâṃ Çûdrikasthânam agât[1]) Çaktikumârakaḥ; || 9 ||
Çûdrikaṃ sa samâsâdya vadhvâkṛitim athâ 'tyajat. |
pañcame divase vîra(ḥ) Çûdrikaḥ paryupasthitaḥ || 10 ||
nṛipaṃ Malayaketuṃ taṃ saha putreṇa harshitaḥ. |
sa pṛishṭâdhigamo râjñâ darçayitvâ 'ntike sutam || 11 ||
yayâce svasnushâm bhûpaṃ. sauvidallaṃ nṛipo 'bravît: |
ânayâ 'ntaḥpurâd asya snushâṃ kamalalocanâm, || 12 ||
bhâgyenâ 'nena labdho 'yaṃ dvijena svasutaḥ kila! |
nashṭâm antaḥpurât çrutvâ[2]) râjânaṃ so 'bhyabhâshata: || 13 ||
sâ gatâ Gandhamañjaryâ bhavitâ[3]) niçi kutracit |
nâ "gatâ 'dyâ 'pi suçroṇî, gatâ, manye, yadṛicchayâ. || 14 ||
tad âkarṇya dvijaccha(d)mâ Çûdrikaḥ krodhamûrchitaḥ |
uvâca nṛipatiṃ kruddho nirdahann iva cakshushâ: || 15 ||
bho! bho! nṛipatiçârdûla! dharmajño 'si vicakshaṇaḥ? |
brâhmaṇasya snushâm bhâryâṃ tâṃ kathaṃ kartum icchasi? || 16 ||
na dâsyasi yadi kshipraṃ snushâṃ me Malayâdhipa, |
tvâm uddiçya, kshattrabandho! dehaṃ tyakshyâmy aham puraḥ. || 17 ||
ity uktvâ krodharaktâkshau dehatyâgâya saṃsthitau |
dṛishṭvâ dvijau nṛipaḥ prâha mahad vyasanam âgataḥ: || 18 ||
snushâ tava dvijaçreshṭha na jâne kva gatâ satî; |
dâsyâmi strîçataṃ câru yushmatputrâya, mâ krudhaḥ || 19 ||
uvâca Çûdriko: râjan snushâṃ me dehi satvaraḥ, |
athavâ svasutâṃ dehi putrârthaṃ Gandhamañjarîm; || 20 ||
na kâṅkshe çataçaḥ prâptâ(ḥ) striyo 'nyâ, Malayeçvara! |
tato brahmavadhâd bhîtaḥ pratiçrutya nijâṃ sutâm || 21 ||
vivâham akarot tatra tayor Malayabhûpatiḥ. |

[1]) asau Cod. [2]) kṛitvâ Cod. [3]) „wird von Gandh. weggegangen sein."

pañcame 'hni sasainyo 'tha vadhûvaram anuvrajan || 22 ||
papraccha Çûdrikam: brahman, vasatis te kva vartate? |
pratyalâpi sa tenâ 'pi: Pratishṭhâne purottame || 23 ||
vasâmas, tatra nṛipate (tvam u)pâgantum arhasi. |
atha sarve yayus tûrṇaṃ Pratishṭhânapuraṃ mudâ. || 24 ||
Çûdriko 'pi Kumârasyâ 'numate saṃsthitaḥ svayaṃ |
gṛihîtagûḍhasaṃdeçâṃs tataḥ prâsthâpayac[1]) carân || 25 ||
athâ "kasmikam âyâtaṃ sainyaṃ Malayaketunâ |
dadṛiçe pathi vîrâṇâṃ caturaṅgaṃ samantataḥ. || 26 ||
tato viditavṛittântaḥ Çûdrikasya mukhân nṛipaḥ |
amanyata kṛitârthaṃ svaṃ saṃbandhena ca tena saḥ. || 27 ||
sâ Gaudhamañjarî khinnâ kapaṭe(na) tayos tadâ |
aprahṛishte 'va dadṛiçe sarvavîrântakâriṇî. || 28 ||
râjñâ Çaktikumâreṇa satkṛitaḥ Çûdrikeṇa ca |
punaḥ svanagaraṃ yâtaḥ sasainyo Malayeçvaraḥ. || 29 ||
anantaçaranirbhinnaḥ kadâcid Gandhamañjarîm |
âliṅgad[2]) vâmapâṇau tâṃ, na sâ jagrâha bhoginaḥ[3]) || 30 ||
avadhûya nijam pâṇiṃ sâ 'vocan nṛipatiṃ rahaḥ: ||
jâne Çaktikumârâṃ tvâṃ striyam pitṛigṛihe mama. || 31 ||
tathai 've 'ha striyaṃ nai 'va bhuṅkte strî[4]) karhicit kvacit |
yadâ purushakâreṇa bhavitâ purusho bhavân || 32 ||
tadâ te 'ṅgam pradâsyâmi, vṛithâ mâ spṛiça[5]) kâtara! |
tâm uvâca Kumâro 'pi: priye kṛitvâ parâkramam || 33 ||
yadâ syâm purushas, tvaṃ me tadâ bhâryâ bhavishyasi? |
tataḥ Çaktikumâro 'sau pañcâçadvîrasaṃyutaḥ || 34 ||
caturdikshu mahîpâlân jigye samaramûrdhani |
jigâya daityasubhaṭân surân api paraṃtapaḥ || 35 ||
punar âgatya nagaram praviçyâ 'ntaḥpuraṃ nṛipaḥ |
uvâca vacanaṃ ce 'daṃ dayitâṃ Gandhamañjarîm: || 36 ||

[1]) deçâṃtaḥprâ° Cod. [2]) âliṅgya Cod. [3]) ? bhogin ist eig. Çâlivâhana; hier auf dessen Sohn übertragen; aber wie zu construiren? [4]) strîṃ Cod. [5]) sparça Cod.

priye jitâ mahîpâlâ dânavâ nirjarâ raṇe |
mayâ, dehy aṅkapâlîṃ me, purusho 'smy adhunâ na kim? || 37
uvâca Malayâdhîçatanayâ taṃ kumârakam: |
nâ 'tra citram mahîpâla devâsurajaye tava || 38 ||
yadi siṅhaṃ vijetâ 'si tadâ 'si purushottamaḥ || 39 ||

tataḥ punaḥ Çaktikumâravîraḥ sahai 'va vîrair mṛigayâm avâsît[1]) | sa Çûdrikaḥ Karṇamuner mahîdhraṃ siṅhaṃ vijetuṃ tarasâ manasvî || 40 ||

nighnan mṛigân mattamahâvarâhân çaçân anekân gavayân lulâpân | sasâda vîro 'pratimaṃ sa siṅhaṃ vyâttâsyam ârâd vinadantam uccaiḥ. || 41 ||

nâdena siṅhasya papâta vîro mahîtale Çaktikumâravîraḥ | vîrâḥ pare, tâvad upâjagâma sa Çûdrikaḥ satvaram ekavîraḥ || 42 ||

sa bhallam âsye nicakhâna tasya siṅhasya paçcât karavâlaputryâ | vidârya madhye vinanâda nâdaṃ, guhâ girer yena vinedur uccaiḥ || 43 ||

utthâpayâmâsa Kumâram anyân vîrân api prauḍhamṛigendrajetâ | pradarçayâmâsa hataṃ gajâriṃ tushṭâs tu te tasya parâkrameṇa || 44 ||

uvâca Çûdrikaṃ vîraṃ Kumâraḥ: Çûdrikâ 'rpaya |
mahyaṃ siṅhanipâtotthaṃ yaçaḥ, kenâ 'pi kâraṇât || 45 ||
aprakâçya nijaṃ nâma „Kumârena hataḥ svayam |
siṅha" ity api loke 'smin prakhyâpyaṃ te mamâ "jñayâ || 46 ||
sa tathe 'ti pratijñâya vijayaṃ tam aghoshayat |
Kumâreṇa hataḥ siṅha iti sarvatra pattane || 47 ||
prahitaḥ praṇidhiḥ kaçcin nigûḍho râjabhâryayâ |
âjagâma sa tâṃ vaktuṃ vṛittântaṃ tam açeshataḥ || 48 ||
Gandhamañjari bâle yat[2]) sthitena hi mayâ 'dbhutam |

[1]) vielleicht ayâsît? A. W. [2]) vâlâya Cod.

dṛishṭaṃ Karṇagirau devi tad âkarṇaya durṇayam || 49 ||
Çûdrikeṇa hataḥ siṅho rakshitaç ca kumârakaḥ |
vîrâḥ sarve paritrâtâ nâ 'sty asya sadṛiço bhuvi. || 50
tato viveça nagaraṃ saha vîraiḥ kumârakaḥ |
stûyamâno bandijanaiḥ kṛitanîrâjanaḥ pathi. || 51 ||
cakre Çaktikumârasya jayanîrâjanaṃ svayam |
sâ Gandhamañjarî tushṭâ câ "kaṇṭham vismitânanâ || 52 ||
tato mûrdhni ca vîrasya Çûdrikasya; tad adbhutam; |
tatkâraṇaṃ rahasy enâm apṛicchad bhûpatiḥ svayam. || 53 ||
sâ jagâda yathâvṛittaṃ tasmai: siṅhasya saṃgare |
yena tvaṃ narasiṅhena paritrâto 'si kânane || 54 ||
sa çiraḥ Çûdrikas te 'stu, tena nîrâjanaṃ dvayoḥ |
kṛitaṃ, kamalapattrâksha; tatsamo nâ 'sti bhûtale || 55 ||
vîraḥ samaradurdharshavairivakshovidâraṇaḥ. |
tad âkarṇya vacas tasyâ vajranirghâtanishṭhuram || 56 ||
antar vidârya(!)-hṛidayo vahir vikasitânanaḥ |
adṛiçyata Kumâro 'sau Mairâla iva mṛinmayaḥ || 57 ||
vihâya bhavanaṃ tasyâḥ krodhâruṇasvalocanaḥ |
yayau Madanamañjaryâ bhavanaṃ râjanandanaḥ. || 58 ||
Çûdrikasyâ 'nayâ saṃgo dhruvam astî 'ti cintayan, |
vîrân âhûya tebhyas tat kathayâmâsa vistarât. || 59 ||
te 'nvamodanta sakalaṃ Çûdrike jâtamatsarâḥ |
svâmidrohî dhruvaṃ deva Çûdriko 'yam bhavishyati, || 60 ||
anyathâ yuvayor devî jânîyât saṃvidaṃ katham? |
punar ûce kumârâṃs tâu: hanyatâm esha durmatiḥ. || 61 ||
ta ûcur: nai 'va nṛipate hantuṃ çakyaḥ kathaṃ cana |
upâyenai 'sha hantavyas, tam âdiça mahîpate. || 62 ||
kadâcic Chûdrikaṃ vîram âhûya gatamatsaraḥ |
uvâca yâhi Vârâhân daityân hantum payonidhau || 63 ||
açakyâs te 'nyavîrais, tân praharasva mahâbala! |
ity uktaḥ prayayau vîro jaladhau tân nihatya ca || 64 ||

tatsampadam upâdâya dadau râjñe 'mitadyutiḥ |
punaḥ kadâcid âhûya Kumâraḥ Çûdrikaṃ vacaḥ || 65 ||
prâha: Vindhyâṭavî-Bhillân jahi daityân mahâbala. |
tasyâ "jñâṃ çirasâ "dâya nyavadhîd Vindhyaparvate || 66 ||
Bhillân utphullagallâṃs tân vîramallaḥ sa Çûdrikaḥ |
tam apy âlokya vîrasya parâkramam ud-itvaram || 67 ||
bhîtaḥ Çaktikumâro 'pi cintâm âyâti dustarâm |
Çûdriko 'pi vadhaprepsuṃ Kumâraṃ câ 'nvabudhyata || 68 ||
idaṃ ca cintayâmâsa manasâ svâmivatsalaḥ |
bhinnabuddhiḥ Kumâro 'yaṃ mayi samprati vartate || 69
upâyair vadham âkâṅkshan mama durbuddhir uddhataḥ |
tad atra kiṃ mayâ kâryam, akâryas tv asya nigrahaḥ || 70 ||
yathâ mama narendro 'sau mânyo bhogîndranandanaḥ[1]) |
tathâ 'yam api, tenâ 'haṃ magnaḥ saṃçayasâgare || 71 ||
etadarthaṃ jitâ bhûyaḥ pṛithvî vaçyâ kṛitâ mayâ |
tad apy esha na jânâti Kumâraḥ krûramânasaḥ. || 72 ||
iti saṃciṃtya bhavanaṃ viveça Hariçarmajaḥ |
dûyamânena manasâ paçyan kâlaviparyayam || 73 ||

anyo'nyasaṃghaṭṭabhavo 'nyavîra- vanapramâthî vata vairavahniḥ[2]) | sasaṃçayo hy âsa tayor udagre vadhû-vacomârutavegavṛiddhaḥ || 74 ||

iti çrîVâlmîkiprasâdâsâditavâgvilâsânantakṛitau çrîvîraca-ritre 'shṭamo 'dhyâyaḥ.

Namen-Verzeichniss.

(die Zahlen geben die adhyâya an.)

[1]) d. i. Çâlivâhana. [2]) vaddhiḥ Cod.

Bonn, März 1875. Dr. H. Jacobi.

---

4. Çâlivâhana und Çaktikumâra.

Nachdem das erste Heft dieses Bandes bereits abgeschlossen war, wurde ich auf die Liste der Ghelote-Könige in Mewar aufmerksam, in welcher ich nicht im Entferntesten Personen der Sage des Vîracaritra zu finden vermuthet hätte. Und doch müssen wohl Çâlivâhana und Çaktikumâra auf die gleichnamigen Könige der genannten Dynastie bezogen werden. Lassen (Ind. Alt. 2, 34. 35) und Prinsep Indian Antiquities (ed. Thomas) 2, 257 geben nämlich nach Tod, Annals and Antiquities of Râjasthân 1, 243 die Liste der Ghelote-Dynastie nach einer Inschrift Saktikoomar's (Tod 1, 802. 803) aus Aitpur, in welcher als 14. Monarch

Salivahan und als 15. dessen Sohn Sakti Coomar genannt werden. Letzterer regierte nach der Inschrift saṃ 1034 oder 978 p. Chr. (Lassen saṃ 1024 und 967 p. Chr.). Leider erfahren wir nichts über die Zustände des Reiches, da die Inschrift nur das Lob ihres Setzers in inhaltslosen Phrasen singt. Çaktikumâra's Nachfolger war Umba Pussao. Es ist nun wohl nicht zu bezweifeln, dass Çâlivâhana und sein Sohn Çaktikumâra durch die Sage aus der Geschichte herüber genommen sind; ob in Umba Pussao der Bemba unserer Sage wiederzuerkennen sei, muss dahingestellt bleiben. Dass aber die Sage sich sonst wenig von den historisch gegebenen Verhältnissen habe beeinflussen lassen, zeigt schon der Umstand, dass nach ihr die Hauptstadt des Reiches Çâlivâhana's und Çaktikumâra's Pratishṭhâna ist, welche Stadt doch nie die Hauptstadt von Mewar sein konnte. Es hindert uns also nichts an der Annahme, dass wir in der Sage des Vîracaritra eine alte volksthümliche Erzählung besitzen, welche aber auf historische Personen bezogen wurde. Ich behalte mir vor, auf die Sache zurückzukommen, wenn ich die Erzählungen des Râjaçekhara und den Kalpapradîpa erhalte (cf. oben p. 151 Anm.).

Münster, 26. April 1876. Prof. H. Jacobi.

---

17. Juli. Gesammtsitzung der Akademie.

Hr. Weber legte eine Mittheilung des Hrn. Dr. H. Jacobi, zur Zeit in London, vor:

„Beitrag zur Zeitbestimmung *Kâlidâsa*'s."

Es ist bekannt, zu welchen verschiedenen Resultaten man gelangt ist, als man versuchte, mit Hülfe der Tradition das Zeitalter des grössten indischen Dichters, *Kâlidâsa*, zu bestimmen. Die Bemühungen Wilson's, *Bhâû-Dâjî*'s und zuletzt Professor Kern's in seiner Einleitung zur *Bṛihat-Saṃhitâ* haben dies zur Genüge dargethan. Statt sich in gewagte Combinationen verschiedener Überlieferungen einzulassen, würde man zu einem sicherern Resultate gelangen, wenn man Anhaltspunkte in den Werken *Kâlidâsa*'s selbst aufzufinden vermöchte. In Letzterem nun glaube ich glücklich gewesen zu sein. An zwei Stellen seiner Epen verräth *Kâlidâsa* eine genaue Kenntniss der Astrologie, wie die Inder sie von den Griechen entlehnt haben, und zwar bezieht sich die eine auf die *jâtaka*-, die andere auf die *vivâha*-Lehre, welche letztere erst in Indien zu einer selbständigen Doctrin ausgebildet worden zu sein scheint. Wir wollen die betreffenden Stellen vorerst behandeln und dann sehen, zu welchem Schlusse sie uns berechtigen.

Die erste derselben befindet sich im *Raghuvaṅça* III, 13:

grahais tataḥ pañcabhir uccasaṃçrayair
asûryagaiḥ sûcitabhâgyasampadam ।
asûta putraṃ samaye çacîsamâ
trisâdhanâ çaktir ivâ 'rtham akshayam ॥

wozu Prof. Stenzler's Übersetzung: tum regina *Sachi* similis suo tempore filium peperit, cujus bona fortuna portendebatur quinque planetis in alto coelo micantibus neque solem versus euntibus, sicut potestas regia, quae triplicem habet originem, prosperitatem gignit aeternam. — Hierzu bemerke ich, dass *uccasaṃçrayaiḥ* nicht richtig mit: in alto coelo micantibus wiedergegeben ist; es muss heissen: exaltantibus. *Ucca* ist dasjenige Wort, mit welchem das griechische ὕψωμα (lat. exaltatio, altitudo) wiedergegeben zu werden pflegt, s. Ind. Stud. II, 264 (in der Form: aux augis ist es durch Vermittelung der Araber in das mittelalterliche Latein eingedrungen), und bezeichnet einen bestimmten Punkt in der Planeten-

bahn, wo der Planet seinen grössten und, fügen wir gleich hinzu günstigen Einfluss ausübt. Firmicus Maternus sagt hierüber I, 3.: Altitudines autem dictae sunt ob hoc, quod, cum in ipsa parte fuerint stellae, in qua exaltantur, in opportunis scilicet genituræ locis homines faciunt beatos. Zu vergleichen ist noch *Laghu Jâtaka* II, 4.

balavân mitrasvagṛihoccanavâṅçeshv îkshitaḥ çubhaiç câ 'pi

(Weber liest: *navâṅçakeshv îkshitaḥ*, die hiesigen mss. *navâṅçake vîksh, navâṅçeshu vîkshitaḥ* oder wie Weber). *Asûryagair* übersetzt Prof. Stenzler mit: neque solem versus euntibus; *Mallinâtha* mit: *anastamitaih*. Es scheint *sûryagaiḥ* dasselbe zu sein, was *Laghu-Jât.* 6, 4. mit *sûryâluptakiraṇâḥ* gemeint wird, welches auch von ungünstigem Einfluss ist.

Zur ganzen Stelle vergleiche *Laghu.-Jâtaka* 9, 23:

triprabhṛitibhir uccasthair nṛipavaṅçabhavâ bhavanti râjânaḥ ।
pañcâdibhir anyakulodbhavâç ca tadvat trikoṇagataiḥ ॥

Ich gehe nunmehr zur zweiten Stelle, *Kumârasambhava* VII, 1, über, auf welche übrigens schon Prof. Weber in der Z. der Deutschen Morgländ. Gesell. 14, 269 (1859) und 22, 710 (1868) hingewiesen hat:

athau 'shadhînâm adhipasya vṛiddhau
tithau ca jâmitraguṇânvitâyâm ।
sametabandhur himavân sutâyâ
vivâhadîkshâvidhim anvatishṭhat ॥

Prof. Stenzler übersetzt: deinde cum herbarum dominus cresceret, die *Jâmitrae* virtutibus praedito *Himavân* cum propinquis congressus filiae nuptiarum celebrandarum ordinem curavit. Hier haben wir nun das Wort *jâmitra*, die Sanskritisirung von griech. διάμετρος. Mallinâtha erklärt es: *jâmitram lagnât saptamam sthânam*, und Firmicus Maternus sagt über diametrum (signum): a signo ad aliud signum, quod septimum fuerit, hoc est diametrum (Firm. Mat. II, 25.); also vollständige Congruenz! Dieses septimum signum oder septimus locus hat nach Firmicus Maternus folgende Eigenschaft: ex hoc loco quantitatem quaeramus nuptiarum (Firm. Mat. II, 22, 7). Ähnlich Paullus Alexandrinus. Bei den Indern wird dieser septimus locus: *jâyâ* genannt (Firm. Mat.: coniux.) Cf. meine Dissertation: de Astrologiae Indicae „Hora“

appellatae originibus. Bonn 1872. pag. 8. Unsere Stelle zeigt deutlich dieselbe astrologische Bedeutung der Constellation. Dass Mond und Occidens (septimus locus) von hauptsächlichem Einfluss auf das weibliche Geschlecht sind, lehrt *Laghu-Jâtaka* 11, 1:

strîpuṅsor janmaphalaṃ
tulyaṃ kiṃ tv attra candralagnast ham ।
tadbalayogâd vapur â-
kṛitiç ca saubhâgyam astamaye. ॥

Auch schon von Ptolemaeus wird der Mond unter die weiblichen Gestirne gerechnet. — Der zunehmende Mond ist günstig, der abnehmende ungünstig. *Laghu Jâtaka* II.

Es ist nach dem Vorhergehenden also kein Zweifel mehr, dass der Dichter des *Raghuvaṅça* und *Kumârasambhava* sich auf diejenige Astrologie bezieht, welche *horâ* genannt wird, da alle Angaben desselben nach dem *horâçâstram* gedeutet werden müssen, um den betreffenden Situationen und der Intention des Dichters zu entsprechen, und da zwei ihr angehörende termini technici, nämlich *ucca* und *jâmitra*, erwähnt werden. Diese *horâ* nun ist, wie bekannt, die von den Indern recipirte und ausgebildete griechische Astrologie. Als untere Grenze für die Zeit der Reception derselben habe ich in meiner Dissertation p. 12, 13. den Anfang des vierten Jahrhunderts nach unserer Zeitrechnung zu bestimmen gesucht. Dieses Resultat ergab sich mir aus einer genauen Vergleichung der griech. und indischen Astrologie, welche zeigte, dass die indische Astrologie auf der vollständig ausgebildeten griechischen beruht, welche Ausbildung ihrerseits sich in Grichenland im Laufe des 3ten Jahrhunderts vollzogen hat, woraus hervorgeht, dass die Inder erst nach dieser Zeit, also ungefähr 300 p. Chr. die griechische Astrologie kennen lernen konnten. Damit ist folglich auch die untere Grenze für *Kâlidâsa*'s Zeit gegeben. Der Umstand aber, dass ein Dichter so genaue Kenntniss der griechisch-indischen Astrologie verräth, zeigt dass sie längst nicht mehr eine neue war, sondern schon in weitern Kreisen Anhang und Autorität gewonnen hatte; mithin werden wir nicht irren, wenn wir die untere Grenze für *Kâlidâsa*, den Dichter der beiden Epen (da er ja immerhin ein anderer, als der Dichter der Dramen, sein könnte) ein halbes Jahrhundert weiter hinab, also gegen 350 p. Chr. setzen.

Ich kann diese Bemerkungen nicht schliessen, ohne noch der Stelle in *Mâlav.* pag. 42 Tull. zu erwähnen, wo der *vidûshaka* dem Könige nach Abgang der erzürnten Königin räth, sich schleunigst zu entfernen: *jâva angârako râsiṃ via anuvakkaṃ* (so mit den Mss. resp. nach Weber's Vorschlag zu lesen) *ṇa karedi* „ehe sie auf ihrem Rückgange umkehrt, wie Mars zu dem Sternbilde" (wo er beidesmals Unglück verursacht). Über die sonderbare Ausdrucksweise *anuvakram karoti* vergleiche *Mahâbhârata* VI, 85. 86:

> *vakrânuvakraṃ kṛitvâ ca çravaṇaṃ pâvakaprabhaḥ* ॥
> *brahmarâçiṃ samâvṛitya lohitâṅgo vyavasthitaḥ* ।

Wozu *Nîlakaṇṭha: tatraiva sarvato bhadracakre maghâstho lohitâṅgo 'ṅgârakaḥ vakrânuvakraṃ kṛitvâ punaḥ-punar vakrîbhûya brahmaṇâ bṛihaspatinâ "krântaṃ râçiṃ nakshatraṃ çravaṇaṃ samâvritya samyak pûrṇadṛishṭyâ viddhvâ tishṭhati.*

Da nun sowohl in der griechischen als in der altindischen Astrologie (*Bṛihat Saṃh.*c. 6) die rückläufige Bewegung des Mars als unheilverkündend gilt, s. Kern in den Ind. Stud. 10, 205 ff. Journ. R. As. S. IV, 472., so lässt sich aus unserer Stelle nicht mit Sicherheit erkennen, welche der beiden von dem Verfasser der *Mâlavikâ* gemeint ist. Jedoch die parallele Stelle des *M. Bh.* entscheidet zu Gunsten der Annahme, dass auf die einheimische Astrologie Bezug genommen ist. Bei dieser Annahme und der, dass *Kâlidâsa* wirklich der Autor der *Mâlavikâ* ist, würde unsere obige Aufstellung nicht im Geringsten zweifelhaft gemacht, da die alte Lehre neben der neuen griechischen fortbestand, wie wir aus dem Factum ersehen, dass *Varâha-Mihira* in der *Saṃhitâ* die überkommene indische Lehre, in den *Jâtaka* etc. die griechische behandelte.

IV.

Die Epen Kâlidâsa's.

Von

Professor Dr. **Hermann Jacobi**,
Münster i. Westfalen.

An die beiden Epen Kâlidâsa's, den Kumâra-Sambhava und Raghu-Vaṅça knüpfen sich mehrere kritische Fragen, welche öfters aufgeworfen, aber bisher noch nicht endgültig entschieden sind. Ich will versuchen, dieselben ihrer Lösung einen Schritt näher zu führen.

Beide Gedichte machen auf den Leser zunächst den Eindruck des Fragmentarischen: sie scheinen eines markirten Schlusses zu entbehren. Beim Kumâra-Sambhava würde dieser Mangel gehoben sein, wenn sich nachweisen liesse, dass die schon vor längerer Zeit aufgefundene Fortsetzung des bis dahin bekannten Gedichtes (sarga I—VII) in der That von Kâlidâsa selbst herrühre. Denn die neu aufgefundenen Gesänge (sarga VIII—XVII) führen die Fabel des Epos zu einem unzweifelhaften Abschluss. Eine Fortsetzung des Raghu-Vaṅça soll vorhanden sein; doch sind bisher alle Bemühungen, dieselbe aufzufinden, erfolglos gewesen. Wir haben daher zu untersuchen, ob der erste Eindruck, dass die unzweifelhaft echten Theile beider Gedichte nur Torso's sind, bei einer genaueren Untersuchung bestehen bleibt, oder sich als irrig erweist.

Weiter reizt die Frage, welches der beiden Gedichte das frühere, welches das spätere sei, zu einem Lösungsversuche. Wüssten wir hierüber etwas bestimmtes, so könnten wir wenigstens bei einem Dichter und zwar dem berühmtesten der indischen Literatur die individuelle künstlerische Entwickelung verfolgen und bei der uns so fremdartigen indischen Kunst zur nachfühlenden Erkenntniss der dichterischen Ziele gelangen.

1.

Bald nach Bekanntwerden der 10 letzten Gesänge des Kumâra Sambhava entstand unter den indischen Gelehrten ein literarischer Streit über die Echtheit derselben. Die betreffenden Actenstücke sind im ersten Bande des Pandit veröffentlicht worden und eine detaillirte Inhaltsangabe hat Professor Weber in der Zeitschrift d. Deutsch. Morgenl. Gesellschaft XXVII 174 fgg. (Ind. Streifen III 217—229) gegeben. Das letzte Wort in jenem Streite sprach Viṭhala Çâstrin, der energisch für die Echtheit der letzten Gesänge eintrat. Die unleugbare Schwäche derselben erklärt er aus der grösseren Jugend des Dichters. Er vergleicht nämlich einige Strophen des 16. sarga des Kum. Sambh. mit nach Inhalt und Form entsprechenden aus dem 7. sarga des Raghu-Vaṅça. In letzteren kehren dieselben Gedanken, nur tiefer gefasst und vollendeter ausgedrückt, wieder. Dasselbe Verhältniss walte zwischen der Brahmastuti, Kum. Sambh. II 5, und der Vishṇustuti Ragh. V. 10, 5. Auch hier erkenne man im Ragh. V. des Dichter's *atipraudhabhâva.* Was in dieser Ausführung Viṭhala Çâstrin's richtig ist, werden wir in No. 4 gebührend anerkennen. Aber seine Beweisführung schiesst neben das eigentliche Ziel. Denn mag auch die Form des Kum. Sambh. weniger vollendet sein als die des Ragh. V.; unerklärt bleibt dabei, warum die letzten Gesänge des Kum. Sambh. so unverhältnissmässig saftlos im Vergleiche zu den vorhergehenden sind.

Der gelehrte und scharfsinnige Herausgeber des Raghu-Vaṅça, Shankar Paṇḍit, hat die Frage nach der Echtheit der letzten sarga des Kum. Sambh. nicht wieder aufgenommen. Er spricht von denselben in seiner höchst verdienstlichen Einleitung zu genannter Edition, ohne Zweifel an deren Echtheit zu hegen.

Nur der 8. sarga ist durch den Commentar Mallinâtha's sowie zahlreiche Citate in der übrigen Literatur äusserlich gut beglaubigt, wie wir in No. 2 sehen werden. Auch steht er nach Inhalt und Form auf derselben Höhe künstlerischer Vollendung mit dem vorhergehenden Theile. Dagegen fehlt für die sarga 9—17 jede äussere Beglaubigung, sei es in der Gestalt eines Commentars oder von Citaten in der rhetorischen und lexicalischen Literatur. Das Niveau der Kunst in denselben ist verglichen mit dem der ersten Gesänge ein sehr niedriges. Armuth an originellen Gedanken und Conceptionen, Seichtheit, Prolixität des Ausdruckes, Wiederholungen etc. characterisiren dieselben als Product irgend eines Dichterlings. Dieses Urtheil soweit als möglich statistisch zu rechtfertigen, will ich in Folgendem versuchen.

Bezüglich des nunmehr mitzutheilenden Beweismaterials muss ich einschalten, dass Shankar Paṇḍit in seiner Ausgabe des Raghu V., Preface p. 59 note 2 einiges schon aufgezeigt hat. Aber obgleich alle von ihm vermerkten metrischen, grammatischen und stilistischen Eigenthümlichkeiten und Fehler nur in den sarga 9—17 sich finden, so hat dieser Umstand, der dem indischen Kritiker nicht entgangen ist — denn er spricht von der „somewhat unpolished appearance of several parts of the poem" — ihm doch keinen Zweifel an der Echtheit jenes Theiles erregt, sondern nur zu der Ansicht geführt, dass der Kum. Samb. vor dem Raghu V. verfasst sei.

Zunächst besprechen wir die metrischen Eigenthümlichkeiten oder Mängel der Fortsetzung unseres Gedichtes. Kâlidâsa ist in der Beobachtung der metrischen Gesetze durchweg streng. In dieser

Beziehung steht ihm am nächsten Bhâravi, der Dichter des Kirâtârjunîya, während in Mâgha's Çiçupâlabadha das feinere metrische Gefühl schwächer zu werden beginnt und Çrîharsha dasselbe verloren zu haben scheint. Dieses gegenseitige Verhältniss der Mahâkavi bezüglich der Handhabung des Metrums, wofür die Belege im Folgenden angeführt werden sollen, muss hier klar gelegt werden, um die Stellung zu ermitteln, welche die Fortsetzung des Kum. Sambh. unter den genannten Werken einnimmt.

Kâlidâsa hat im Ragħu V. und Kum. Sambh. I—VIII incl. — seine übrigen Werke können wir hier, wo es sich nur um seine Epen handelt, ausser Acht lassen — im Çloka nach dem 1. und 3. pâda die Caesur stets, sei es durch das Ende eines Wortes (starke Caesur), oder durch das Ende eines Gliedes im Compositum (schwache Caesur), markirt. Ebenso Bhâravi, Mâgha und Bilhaṇa. Bei Çrîharsha[1]) fehlt sie hier einmal gänzlich (U. N. XVII 199), bei Somadeva im Kathâ Sarit Sâgara zuweilen, bei Hemacandra im Pariçishṭaparvan häufig. Zu letzterer Kategorie von Dichtern gehört auch der von Kum. Sambh. IX—XVII, da er viermal (X 4, 33, 43. XVI 32) die in Frage stehende Caesur vernachlässigt.

Als Schluss des 1. und 3. pâda im Çloka ist der Antispast resp. Epitritus I ⏑ – – ⏑ Regel; jedoch sind auch andere Rhythmen hier zulässig. Das Verhältniss der seltneren Rhythmen zu den gewöhnlichen ist im Kum. Sambh. 1 : 13,5 (78 mal in 1058 Halbçlokeṅ), im Raghu V. 1 : 8,7 (36 in 314), im Kirâtârj. 1 : 13,5, im Çiçup. 1 : 3,8, im Vikramâṅkac. 1 : 12. Dagegen bei Çrîharsha 1 : 150, bei dem Fortsetzer des Kum. Sambh. 1 : 71, nämlich keinmal im 10. und dreimal im 16. sarga. Die rhythmische Eintönigkeit des Çloka

1) Derselbe hat auch einmal (U. N. XX 96) nach dem 2. pâda nur die schwache Caesur.

unterscheidet also die letzten sarga des Kum. Sambh. von dem echten Werke Kâlidâsa's.

Die Caesur am Ende des 1. und 3. pâda der Upajâti- oder Âkhyânakî-strophen fehlt nie in den Gedichten Kâlidâsa's[1]), Bhâravi's und Mâgha's; auch bei Bilhaṇa und Çrîharsha fehlt sie nie gänzlich, obschon sich ersterer mit Caesuren wie ul | lasat, muktâ | phala, letzterer mit deva | drçî begnügt. Dagegen hat unser Pseudo-Kâlidâsa die Caesur 6 mal gänzlich vernachlässigt IX 27, XI 8, 35, 37, XII 43, XIII 22. Die schwache Caesur findet sich nie im Kum. Sambh., nur 3 mal im Raghu V. XIII 17, 23. XVII 46), nie im Kirâtârj. Dagegen hat Mâgha dieselbe 25 mal, Bilhaṇa 20 mal, Çrîharsha 24 mal in je 100 Strophen. Ihnen schliesst sich der Fortsetzer des Kum. Sambh. mit 34 Fällen in 202 Strophen an.

In den nach Colebrooke ebenfalls Upajâti genannten, aus Vaṅçastha und Indravaṅça-pâda bestehenden Jagatî-strophen fehlt die Caesur einmal bei Çrîharsha (U.N. XVI 23) und dreimal bei Pseudo-Kâlidâsa XV 32, 33, 52; bei den anderen genannten Dichtern nie. Sie haben auch meistens die starke Caesur; Kâlidâsa und Bhâravi stets. Schwache Caesur findet sich bei Mâgha 2 mal in 73 Strophen, bei Bilhaṇa 8 mal in 88, bei Çrîharsha 14 mal in 81 str.; bei Pseudo-Kâlidâsa 3 mal in 49 Strophen des 14. Gesanges. Letzterem eignet eine Neuerung, nämlich der Gebrauch eines Indravajrâ oder Upendravajrâ-pâda statt des Jagatî-pâda: XIV 4, 8, 16, 23, 27, 34, 40 (2 mal); XV 19, 23, 37, 38. Bei der Regellosigkeit dieses Gebrauches muss derselbe als fehlerhaft bezeichnet werden. Ferner fehlt in der Fortsetzung des Kum. Sambh. die Caesur am Ende des

1) Scheinbar fehlt die Caesur in Raghu V. XIV 40. Hier haben die Erklärer die Worte nicht richtig getrennt. Es ist nämlich nicht *malinatvenâ"ropitâ*, sondern *malinatve nâ "ropitâ* zu trennen, da *âropay* mit dem Loc. construirt wird. Das ganze ist als Frage zu fassen, auf welche man bejahende Antwort erwartet.

pâda in den (4) Mâlinî-Strophen einmal XIII 51; nach der 8. Silbe zweimal XIII 51 XVIII 53. Letzteres findet sich auch einmal in den 12 Mâlinîstrophen des Raghu V. XVIII 51, zweimal in 9 Strophen des Kirâtârj.

Bemerkenswerth ist auch, dass der 15. sarga des Kum. Sambh. mit einer Çârdûlavikrîḍitastrophe schliesst, während Kâlidâsa in seinen Epen dieselbe ebenso wenig verwendet als Bhâravi. Die übrigen Dichter bedienen sich ihrer häufiger.

Endlich möge noch auf die ungleiche Länge der sarga im ersten und zweiten Theile des Kum. Sambh. hingewiesen werden. Während im ersten Theile alle Gesänge mit Ausnahme des episodenartigen vierten über 60 Strophen haben, schwankt im zweiten Theile deren Länge zwischen 49 und 60 Str., so dass die 8 ersten sarga 613, die 9 letzten nur 481 Strophen umfassen.

Ein Zeichen der späteren Abfassung der sarga 9—17 ist auch das Vorkommen von Reimen nach Art der modernen Poesie X 28, 29; XI 19; XIII 16, 51. Die ältere Sanskrit-Poesie duldet nur yamaka's, die man mit Unrecht Reime nennt.

Wir gehen zu sprachlichen und stilistischen Eigenthümlichkeiten über. Häufig ist als Motiv das „pâdapûraṇa" zu erkennen: daher Flickwörter, Pleonasmen und pleonastische Bildungen. Dahin gehören der häufige Gebrauch des meist überflüssigen *sadyas* X 12, 56, 57 XI 15, 36; XII 6, 45, 48 XIII 14, 28; XV 6, 16, 30; XVII 3, 5, 19, 23, 30, 35 — *mudâ* X 52; XI 48; XII 58; XIII 2, 12, 21, — *abhitas* XV 48, 49; XVII 45, 49 — *samantât* XIII 23; XV 23, 37, 45 — *alam* XVII 28, 36, 37. — Ferner des adjectivischen oder adverbialen *ghana*, welches Kâlidâsa sehr sparsam verwendet IX 19, 29; XIII 19; XIV 17, 22, 48; XV 10, 11; XVII 1, 7. 23, 41 (*ghanatara* XVII 40); die Zufügung von Präpositionen zu dem Substantiv, dessen begriffliche und grammatische Beziehung schon hinreichend durch den Casus ausgedrückt war: *abhi* IX 23, 24; X 23, 53, 60;

XII 2, 27; XIII 13; XIV 18, 19; XVI 24 — *adhi* X 12; XI 13; XII 27 — deren Verwendung zur Bildung von indeclinabeln Composita *adhipâdapîṭham* XII 31; *abhighanastanam* IX 24; *abhyûrmirâji* XIII 26; *abhisuram* XV 10; *abhimauli* XV 29 — deren unnütze Häufung in *pravispashṭa* XII 42; *viniḥçañkatara* XIV 29. Das bequemste Mittel zur Anlängung der Worte ist die Zufügung des meist überflüssigen oder sinnlosen *su* in *sukânta* IX 2; X 17. *subimbita* IX 40. *suvibhramaçrî* IX 46. *sutîkshṇa* IX 47. *sumahâdurdaçâ* X 5. *sudurdhara* X 12, 54. *suprasâdâdara* X 31. *sudurvishaha* X 39. *suprahva* X 49. *sunandana* XI 20. *sumañgala* XI 34. *sumandra*, *susaṃnibandha*, *sutantri* XI 35. *sudṛishṭa* XII 21. *subhaktibhâj* XII 31. *supuṇyarâçau sumahattare* XII 36. *sudaivata* XII 38. *suvara* XII 45. *suvismera* XIII 12, 17. *susâdhu* XIII 21. *sudîna* XIII 36. *sudurdaçâ* XIII 40. *sucâru* XIV 3. *suroshaṇa* XIV 8. *suvistṛita* XIV 30. *suheshita* XIV 33. *sunirbhara* XIV 38. *subhairava* XIV 46. *supûrṇa*· XIV 50. *sugṛihîta* XVI 39. *sughana* XVII 23. *suvidhura* XVII 32. *suduḥsaha* XVII 39. Bequem zum Ausfüllen der Verse sind auch besonders lange Namen z. B. die des *Çiva*. Kâlidâsa wählt die gewöhnlichen, selten langen Namen: *Çiva*, *Hara*, *Çarva*, *Sthânu*, *Bhava*, *Çûlin*, *Pinâkin*, *Pinâkapâṇi*, *Çambhu*, *Giriça*, *Tryambaka*, *Trilocana*, *Ayugmanetra*, *Nilakaṇṭha*, *Çitikaṇṭha*, *Çuçimauli*, *Candraçekhara*, *Târâdhipakhaṇḍadhârin*, *Smaraçâsana*, *Vṛishâñka*, *Vṛishabhadhvaja*, *Vṛisharâjaketana*. Bei Kâlidâsa's Nachahmer finden wir dagegen mit Vorliebe lange Namen verwendet, und zwar Synonyme derselben Bezeichnung; so wird *Indumauli* IX 4, 27 im 9—11. Gesange in allen Tonarten variirt: *Amṛitamûrti mauli* IX 21. *Çaçikhaṇḍamauli* IX 31, XI 6. *Candramauli* IX 45. *Amṛitakaraçiromaṇi* IX 51. *Candracûḍâmaṇi* X 48. *Candracûḍa* XI 9. *Çaçiçekhara* XI 27. *Amṛitâñçumauli* XI 15. *Mṛigâñkamauli* XI 25. *Çaçikhaṇḍavâhin* XI 59. Oder das Thema *Smarâri* IX 6, XII 31, 50 wird variirt: *Smarasûdana* IX 46. *Anañgaçatru* IX 49, XII 5. *Kandarpadveshin* X 3. *Smarârâti* XII 46. *Kâmajit* X 39. *Manmatha-*

mardona XII 41. *Smaraçatru* XIII 33. Im 12. Gesange taucht die Benennung *Andhakâri* XII 1 zum erstenmal auf, und hinfort wird der Dichter sie nicht mehr los: *Andhakârâti* XII 27, XIII 17. *Andhakadveshin* XIV 8. *Andhakadvish* XV 50. *Andhakaçatru* XIV 1, XVII 40. In den meisten Fällen wird der Gebrauch der langen Namen wohl darin seinen Grund gehabt haben, dass sich mit ihnen ohne Aufwand von Geist der Vers voll machen liess. Noch ausgiebiger war dieses Mittel, wenn es zur Benennung des Kumâra als *Andhakârâtisuta Smaraçatrusûnu*, *Andhakaçatrusûnu*, *Andhakadveshitanûja* etc. verwendet wurde.

Hatte der Dichter seinen Gedanken in 2 oder 3 pâda zu Ende geführt, so füllte er den Rest der Strophe mit einem allgemeinen Gedanken oder dergl. (*arthântaranyâsa*) aus. Bei Kâlidâsa ist diese rhetorische Figur ein wirklicher *Alaṃkâra*, ein Schmuck der Rede, und kein Lückenbüsser; bei seinem Nachahmer aber ist der *arthântaranyâsa* meist äusserst trivial und handgreifliches Versfüllsel. Man lese z. B.: IX 12. X 9, 24 und 34. XI 17, 20, 39. XII 52, 57 und man wird sich leicht von der Richtigkeit meines Urtheils überzeugen.

Sehen wir nunmehr zu, wie der Fortsetzer des Kumâra-Sambhava die Sprache handhabt.

Wenn bei einem Dichter in nahe aufeinander folgenden Versen derselbe Ausdruck wiederholt wird, so muss dies als ein Mangel bezeichnet werden, der allerdings in strophischen Gedichten weniger fühlbar wird, weil die Strophen in sich abgeschlossene Theileinheiten bilden und gewöhnlich nur durch den Fortschritt der Erzählung oder Schilderung im Allgemeinen als verknüpfendes Band, also ziemlich locker, zusammengehalten werden. Bei der grösseren Selbständigkeit der einzelnen Strophen aber ist die Rückbeziehung auf Vorhergehendes weniger lebhaft, daher denn auch der Ausdruck in der einen Strophe von weniger Einfluss auf den einer folgenden. Trotzdem hat Kâlidâsa Wiederholung im Ausdruck vermieden und ich

wüsste nur *prayatâṃ tanûjâm* I 58 und III 16, *vâso vasânâ* III 54 und VII 9, *payodharotsedha* V 8 und 22 als Beispiele aus dem Kum. Sambh. anzuführen. Sein Nachahmer aber giebt sich nicht die geringste Mühe, mit den Worten zu wechseln, wie folgende lange Liste beweist. *surendra* IX 7, 8—11 — √*ksham* IX 10 zweimal — *chadma-vihaṃga* IX 5; X 8 — *rañgabhañga* IX 14; X 12 — *dvitaya* IX 23, 24. — *sahelam* IX 20, 28, 34; XIII 13; XV 48; XVII 5, 25. — *nepathyalakshmî* IX 28, 30 — *Girijâgiriçau* IX 37, XI 5, 48; XIII 5. — *sphaṭika* IX 38, 39, 40, 42. — *pratibimbita* IX 41, 42 *pratibimba* 39, 44. — *vikaṭa* IX 47, 49. — *â - sad* X 1, 5, 7. — *havîṅshi* X 18, 19. — *jâtavedasam* X 31, 33. — *svardhunî* X 23, 33. *daivî dhunî* X 47. (*svargadhunî* XIII 24.) — *sujño vijñâya* X 8 *sujñâ vijñâya* X 57. — *çraddadhus* X 48. *çraddadhânâḥ* X 50. — *durdharaṃ voḍhum akshamaḥ* X 13. *akshamâ voḍhuṃ durvahaṃ* X 55. *tad voḍhum akshamâḥ* X 55. — *pṛithupramoda* XI 5, 31. *sândrapramoda* XI 9, 15, 23; XII 41; XIII 18. — *ghanapramoda* XIII 19 (49). *pracurapramoda* XIII 19. — *dhuryâ . . . suputriṇînâm* XI 14. *dhuri putriṇînâm* XI 22. — *jagadekadevî* XI 22. *jagadekamâtâ* XI 23 — *nisargavâtsalyâ* XI 5, 23. — *Pulomaputrîdayita* XII 1, 22; XIII 9, — *dṛiçâṃ sahasreṇa* XII 23. *sahasreṇa dṛiçâm* XII 24. — *sâdhâraṇatâ* XII 37. *sâdhâraṇasiddhi* XII 38. — *hṛidantaçalya* XII 47. *hṛidayaikaçalya* XII 48. — *niruñchana* XIII 18, 22 — *câmîkarîya* XIII 22, 28. — *ranotsuka* XIV 4, 7. — *abhyagât*. XIV 7, 8, 10. — *bhîshaṇa* XIV 7, 8, 14, 44, XV 17; XVI 26; XVII 42, 43, 49. — *ulbaṇa* XIV 9, 10, 14, 44, XV 11. — *nirucchvâsam* XIV 6, 40. — *kâñcanaçailaja* XIV 19. *kâñcanabhûmija* XIV 22. — *mahâhavâmbhodhivigâhanoddhatam* XIV 25; *mahâhavâmbhodhividhûnanoddhatam* XV 7. — *babhâra bhûmnâ* XIV 30; *babhûva bhûmnâ* XIV 31. — *pratinâdameduraiḥ* XIV 27, 39. — *saṃnahana* XV 5; *saṃnahya* XV 6. — *digantadantin* XV 8, 10. — *paramparâ* XV 13, 14. — *vâritâtapa* XV 9, *nivâritâtapa* XV 14 *âtapavâraṇa* XV 15. — *diganta* XV 20 zweimal. — *jvalat* XV 21 zweimal.

— *pariṇâmadâruṇam* XV 25; *vipâkadâruṇam* XV 26. — *dûrataram vidudruvuḥ* XV 46; *vidudruvur dûrataram* XIV 26. — *drutam* XV 41 zweimal. — *manotivega* X 37 XI 4 XV 45; *manaso 'tivegino* XV 47. — *raṇolbaṇa* XVI 19. *raṇamadolbaṇa* XVI 20. — *dṛiḍhâsana* XVI 42, 45. — *hṛitaprâṇa* XVI 30, 41, 45, 47. — *vikaṭaṃ vihasya* XV 44 XVII 2, 25. — *nâgapâça* XVII 6, 7. — *sapadi* XVII 9, 10. — *kârmukam âtatajyam* XVII 17; *dhanur âtatajyam* XVII 19, 22. — *vidhura* XVII 30, 31, 32, 33, 46, 53. — *dhûmasaṅga* XVII 35, 38. — *garjâravair* XVII 41, 44. *kukshiṃbhari* XIV 17. XVII 53. *udaraṃbhari* XIV 32, XV 22, XVII 46. (Siehe auch oben die Liste der Flickwörter.) In den meisten der hier angeführten Fälle handelt es sich nicht blos darum, dass dem Dichter sich nicht eine neue Wendung einstellte, sondern dass er die alte an derselben Stelle des Verses wiederum bringt. So fliesst ihm allerdings die Arbeit munter fort.

In Sarga IX—XVII findet sich eine ziemliche Anzahl neuer Worte; die mit einem * bezeichneten sind bisher nur aus Grammatikern oder Lexicographen nachgewiesen.

sujña X 8, 57. *samudañc* X 41. *(kandalayâṃ cakâra* XI 41*)*. *Aiçi (Skanda)* XI 44. *divâniça* als subst.! XI 48. *vipûra* XII 24. *pravispashṭa* XII 42. *bandisthita* (= *bandîkṛita*) XII 50. *niruñchana* XIII 18, 22. *câmîkarîya* XIII 22, 28. *abhipṛishṭhe* XIII 23. *paripiñja!* XIII 28. *alaṃtarâm* XIV 16; XV 28. **dantâvala* XIII 38; XIV 39. *pramedura* XIV 41. *(nirdhûtaka)keli* XIV 44. **visṛitvara* XIV 46. *katiças* XV 4 *ananûtthâna* XV 29. *visaṃkula* XV 50. *ahañjush* XV 51. *vṛindâra* = Gott XV 53. *tântava?* Sohn? XVII 13, *praviṣhaya* XVII 21.

Ferner mache ich auf das häufige Vorkommen von *pramada* Freude IX 50; XI 43; XII 32; XIV 30 — von *ahnâya* XIII 15; XVII 3 8, 25 — von *bhûmnâ* IX 15; XI 17, 20. XV 22, 46 aufmerksam. Sonderbar ist auch der Gebrauch von *anta*, welches, mit andern Worten zusammengesetzt, dieselben gewissermassen zu Locativen erhebt z. B. in *kaṇṭhânta* XI 45; *hṛidanta* XII 47; *karṇânta* XIV 32.

çravaṇânta XV 25; *raṇânta* XII 16; XV 18, 47; XVII 3, 6, 31. *nabhonta* XIII 8; XIV 17 XV 18, 47; XVII 35, 41, 45.

Hart ist der Gebrauch des Suffix *tas* statt des Ablativs in *grâsatrâsato durnivâratah* X 10; des Instrumentalis ohne *saha* in der Bedeutung „zusammen mit"; *surair* IX 8; *gaṇair* IX 51; *tridaçair* XII 1. *varâhayûthaiḥ* XIII 25 *sainyair* XV 1; des Part. praes. statt des verb. finit. IX 37; XV 15. Fehlerhaft ist die Construction in XIV 35 *(avâpi haṅsair bhrameṇa* statt *bhramas*) confus in IX 19, 20. XIII 30 hat der Dichter vergessen, dass er mit *Kumâra* als Subject in v. 26 die Periode begann, da er v. 30 *Indra* als Subject aufnimmt.

Pleonastisch ist der Ausdruck *dhûmradhûmita* X 3. *puraḥ purogâḥ* XIII 25. *bhûri bhûyasâ* XIV 20. *vishameshur* — *pushpacâpaḥ* IX 23.

Die Schwächen des Inhalts der letzten Gesänge will ich nur kurz berühren: hierüber muss sich Jeder bei der Lectüre selbst sein Urtheil bilden. Ich will nur darauf hinweisen, wie witzlos die Beschreibung des Krystallberges IX 37 ff. ist, auf welche der Dichter XII 4 nochmals zurückkommt. Ebenso schwach ist die Schilderung der Kindheit Kumâra's XI 41 ff., die des Çiva XII 8 ff., die des durch das Heer aufgewirbelten Staubes XIV 19 ff. Letztern Gegenstand konnte sich der Dichter gar nicht aus dem Sinne schlagen; so langweilt er in XIV 34 ff. damit den Leser von Neuem. Alle diese Dinge würde Kâlidâsa ganz anders behandelt haben. Hat er eine Beschreibung zu geben, so giebt er sie in einigen inhaltsschweren Strophen, deren Anzahl mit der Wichtigkeit des zu schildernden Gegenstandes in angemessenem Verhältnisse steht. Eine so lange und langweilige Beschreibung der *arishṭa* vor der Schlacht, wie uns XV 13—32 aufgetischt wird, kann nicht dem Geiste Kâlidâsa's entsprungen sein. Auch würde er, wenn er auf schon Erzähltes zurückzukommen hätte, sich nicht so wiederholen, wie sein Nachahmer es thut, wo Agni von seinem X 7 ff. erzählten Besuch bei Çiva XI 12, 13 dem Indra berichtet. Auch würde er wohl kaum goldene Sonnen-

schirme mit den silbernen Trinkgefässen des Todes verglichen haben, noch den sechstägigen Skanda einundzwanzigmal in den Schlachten der Könige, von denen wir nichts erfahren haben, den *abhisheka* haben empfangen lassen, wie bei seinem Nachfolger XV 17 und XV 36 zu lesen ist.

Ueberblicken wir das Gesagte, so ist nicht zu verkennen, dass die Fortsetzung des Kum. Sambh. ein Machwerk ist, welches an vielen zum Theil auf Flüchtigkeit und Leichtfertigkeit eines dichterisch nur mässig begabten Verfassers zurückzuführenden Mängeln leidet. Von den Vorzügen eines mahâkâvya: peinliche Genauigkeit in formalen Dingen, sorgfältige Wahl des der wohldurchdachten Conception wohlangepassten Ausdruckes, hoher Flug des Gedankens und der Phantasie — Eigenschaften, die wir von allen wahrhaft classischen Werken jeder Literatur fordern müssen — ist in den letzten Gesängen des Kum. Sambh. wenig zu merken. Ich stehe daher nicht an, dieselben als zweifellos unecht zu bezeichnen.

Dass der Nachahmer Kâlidâsa's von seinem Vorbilde zeitlich weit getrennt ist, geht aus der Uebereinstimmung seiner metrischen Praxis mit der Çrîharsha's, des spätesten der grossen Dichter, hervor. Ferner erinnerten uns die Reime an die moderne Poesie. Wenn ich mit folgender Vermuthung Recht habe, würden wir nicht nur das geringe Alter unseres Gedichtes, sondern auch die Heimath des Dichters nachweisen können. Ich habe nämlich schon oben auf den bei Pseudo-Kâlidâsa häufigen Gebrauch von *anta*, welches dem damit componirten Worte locativischen Sinn verleiht, hingewiesen. Genau entsprechend ist das Marâṭhî Locativ-Suffix *aṃt*. Ja, zuweilen bekommt man erst einen rechten Sinn, wenn man *anta* ebenso als Locativ-Suffix fasst. Z. B.: XV 18 heisst es von den Schakalen:

surâri-râjasya raṇânta-çoṇitaṃ
prasahya pâtuṃ drutam utsukâ iva |

„(sie schrieen) gleichsam äusserst gierig eifrig zu trinken das Blut

des Königs der Götterfeinde in der Schlacht". Mit Blut des Schlachtendes ist natürlich nichts anzufangen. Wahrscheinlich ist dieser Gebrauch von *anta* bei unserm Dichter weiter nichts als eine Sanskritisirung des Marâṭhî-Lokativs auf *aṃt*. Daraus würde folgern, dass die letzten Gesänge des Kum. Sambh. von einem Marâṭhî sprechenden Dichter, also wahrscheinlich erst vor wenigen Jahrhunderten und zwar nach der Zeit Mallinâtha's abgefasst sind.

2.

Nachdem nun der Beweis erbracht worden ist, dass sarga 9—17 des Kum. Sambh. nicht von Kâlidâsa herrühren, muss jetzt gezeigt werden, dass der 8. sarga echt ist, und dass er den natürlichen Schluss des Gedichtes bildet.

Es ist leicht erklärlich, weshalb die meisten Mss. mit dem Schlusse des 7. sarga abbrechen. Denn die im 8. s. enthaltene, alle Discretion bei Seite setzende Schilderung der Liebe, welcher sich das junge göttliche Ehepaar, Çiva und Pârvatî, hingiebt, verletzte das religiöse, nicht das sittliche Gefühl der Inder, bei denen ja das „*niraṅkuçâḥ kavayaḥ*" sprichwörtlich ist. Auch ist zu bedenken, dass die beiden Epen Kâlidâsa's mit Vorliebe von den Indern zur ersten Lectüre im Sanskṛit gewählt zu werden pflegen. Natürlich liess man aus solchen Büchern dasjenige weg, dessen Lectüre für sündhaft galt. So finden sich auch nicht selten Mss. des Raghu V., in denen der erste sarga fortgelassen ist. Der Grund ist hier, dass man bei der ersten Lectüre den 1. sarga überschlägt, weil es für *amaṅgala* gilt, das Studium mit der Erzählung der Kinderlosigkeit (Dilîpa's) zu beginnen.

Mallinâtha aber hat sich durch solche Bedenken nicht abhalten lassen, den 8. sarga mit gewohnter Gründlichkeit zu commentiren, und die übrige Gelehrtenwelt Indiens hat denselben ebenso gut gekannt wie die vorhergehenden Gesänge. Das beweist nach-

stehende Liste von Citaten, deren Zusammenstellung und Mittheilung ich der Freundlichkeit des Herrn Dr. Th. Zachariae verdanke. Derselbe bezeichnet dieselbe nicht als vollständig; man würde dieselbe bei planmässiger Durchforschung der Alaṃkâra etc.-Literatur leicht vermehren können.

Der 8. sarga wird citirt in Sâhitya Darp. § 218,

v. 5. in Daçarûpa VI 12. Comm.,
v. 6. im Com. zum Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇa, cf. Z.D.M.G. 27, 175,
v. 11. bei Çârngadhara, cf. Z.D.M.G 27, 16,
v. 13. im Gaṇaratnamahodadhi p. 119,
v. 31. in Kramadîçvara's Saṃkshiptasâra cf. Bezzenb. Beitr. V p. 50 und Vâmana's Kâvyâlaṃkâravṛitti V 2, 79,
v. 54. im Com. zum Mankhakoça,
v. 62. in Vâmana's K. V. V 2, 25,
v. 63. ibid. IV 3, 33.

Der 8. sarga ist also aufs Beste als alt beglaubigt. Dass er von Kâlidâsa selbst herrührt, wird Niemand leugnen, der die Muse dieses Dichters zu würdigen weiss. Von den zahlreichen Schwächen und Fehlern, welche die folgenden Gesänge entstellen, habe ich im 8. sarga nichts finden können.

Nun erübrigt noch der Nachweis, dass der 8. Gesang wirklich den Schluss des Kum. Sambh. bildete. Zunächst ist hervorzuheben, dass Mallinâtha dieser Ansicht war. Er beginnt nämlich seine Com. zum 8. sarga mit den Worten: *„atha çriñgâram ubhayoḥ Kumârasambhavaphale sarge 'sminn âha“*. Also nach ihm enthielt der 8. sarga die Erfüllung der eigentlichen Aufgabe des Kum. Sambh., musste also den Schluss bilden.

Ueberlegungen allgemeinerer Art unterstützen diese Annahme. Der Name selbst, der ein altherkömmlicher zu sein scheint, ist von Gewicht. Denn hätte das Gedicht mit den unechten Gesängen in der Intention des Dichters gelegen, so hätte es, wie schon Andere

bemerkt haben, Târakabadha heissen müssen. Dann wäre auch der ganze Plan des Gedichts nicht zu verstehen. Es hätte nämlich dann wie im Çiçupâlabadha die Furcht oder die Niederlage der Götter, der Uebermuth des Götterfeindes zuerst beschrieben werden müssen. Statt dessen werden diese Gegenstände erst im zweiten Gesange berührt. Der erste Gesang führt uns in die Familie der Pârvatî ein, macht uns mit ihren Eltern bekannt, erwähnt den ältern Bruder, giebt ihre Vorgeschichte, erzählt ihre Geburt, ihre Jugend, preist ihre Schönheit, theilt die Prophezeiung Nârada's über ihren künftigen Gemahl mit und berichtet zuletzt über die Busse Çiva's. Alles dies steht nur dann an seinem Platze, wenn der Dichter beabsichtigte, die Liebesgeschichte des Çiva und der Pârvatî zu besingen. Dass der Kumâra hineingezogen wird, hat seinen guten Grund. Denn die Heirath des Götterherrn musste ein höheres Motiv haben als gewöhnliche Liebe. Dieses Motiv, das *„prayojanam“*, ohne welches der Inder sich nicht beruhigt, ist der *kumâra-sambhava*; daher denn auch der Name.

Mit dem 8. sarga findet der Kum. Sambh. seinen natürlichen Abschluss in der Schilderung des Liebesgenusses und der Hochzeitsreise des jungen Paares nach dem Gandhamâdana. Die herrliche Beschreibung des Sonnenunterganges, des Einbruches der Nacht und des Aufganges des Mondes bildet gewissermassen ein erhabenes, zur Ruhe stimmendes Schlusstableau, in welchem der Dichter noch einmal die ganze Pracht der ihm zu Gebote stehenden Farben zeigt. Aehnlich schliesst Çrîharsha das Naishadhîya mit einer Beschreibung des Abends, der Nacht, des Mondaufganges und des Mondes selbst. Nach Betrachtung dieser Naturschönheiten hat Pârvatî die letzte Spur von Schüchternheit und Scheu vor ihrem Gatten verloren und ergiebt sich ganz seiner glühenden Liebe.

Besser könnte kein Gedicht schliessen, das die Liebesgeschichte des höchsten Götterpaares zum Gegenstande hat. Und so dürfen

wir denn annehmen, dass wir in den acht Gesängen des Kum. Sambh. das dem Inhalte nach vollständige Werk Kâlidâsa's besitzen.

3.

Beim Raghu-Vaṃça kehren dieselben Zweifel betreffs der Vollständigkeit des uns vorliegenden Textes wieder. Die Nachkommen des Dichters in Ujjayinî sollen nämlich noch die Fortsetzung des Gedichtes vom 20. bis 25. Gesang besitzen. Aber alle Bemühungen, dieselbe ans Tageslicht zu ziehen, waren bisher erfolglos, wie Shankar Paṇḍit a. a. O. p. 15 berichtet. Dieser Gelehrte hält jene Nachricht für wahr und sucht nachzuweisen, dass der 19. sarga nicht den Schluss des Raghu-Vaṃça bilden könne.

Seine hauptsächlichen Gründe sind, dass der Schlusssegensspruch fehlt, und dass in der Schlussstrophe der noch ungeborene Sohn des schon gestorbenen Agnivarṇa als künftiger König bezeichnet wird, von welchem sowie den folgenden acht Königen der verlorene Rest des Werkes berichten müsste.

Was das Fehlen des Schlusssegensspruches angeht, so trifft dieses Argument für die Unvollständigkeit des Gedichtes sowohl für den Raghu-Vaṃça als auch für den Kumâra-Sambhava zu. Aber wir werden im Folgenden sehen dass sich dieser Umstand noch auf andere Weise als durch die Annahme erklären lässt, dass eine grössere Anzahl von Gesängen am Ende beider Gedichte verloren gegangen sei.

Die zweite von Sh. Paṇḍit angeführte Thatsache ist nicht wegzuleugnen: die Reihe der Raghuiden ist mit Agnivarṇa noch nich zu Ende geführt. Es folgen noch nach dem Harivaṃça und Brahmapurâṇa vier Fürsten: Çîghra, Maru, Viçrutavant, Bṛihadbala, welcher letzterer in dem grossen Kriege fiel. Andere Purâṇa schieben noch vier Namen vor Viçrutavant ein. Sei dem, wie ihm wolle, Stoff für 6 bis 7 sargâs würde die Geschichte dieser Fürsten, von

denen alle ausser Maru und Bṛihadbala leere Namen sind, nicht abgeben können. Bedenkt man, dass im 18. sarga die Liste von 21 Königen gegeben wird, von denen Kâlidâsa auch kaum mehr als die Namen wusste, auf die er denn allerlei Wortspiele machte, so leuchtet ein, dass er zum Schlusse eilte. Er füllt noch einen Gesang mit seinen Lesefrüchten aus dem Kâmaçâstra, wodurch derselbe zum Gegenstück des 8. sarga des Kum. Sambh. wird, aber damit scheint nur der Untergang des Geschlechtes vorbereitet zu werden. Wenn Kâlidâsa sein Gedicht weiter geführt hat, so schloss es wahrscheinlich mit Maru ab. Denn von ihm berichten die Purâṇa, dass er vermöge des yoga noch lebend im Dorfe Kalâpa weile, und dass er in einem künftigen Zeitalter die Dynastie des Sûryavaṃça neu beleben werde. Jedenfalls fehlt uns nur ein kleiner Theil des Gedichtes, wahrscheinlich nur der Schlussgesang. Darauf lässt die ganze Oeconomie des Stückes schliessen.

Wir sehen uns hier vor einer auffälligen Thatsache: das Gebäude ist fertig bis auf den fehlenden Schlussstein. Blicken wir auf den Kumâra-Sambhava zurück, so begegnen wir einer ähnlichen Erscheinung. Zwar ist der Plan des Ganzen ausgeführt, wie wir gesehen haben, aber es fehlt auch dort, wenn ich es so nennen darf, der officielle Abschluss. Man vermisst, wie Shankar Paṇḍit hervorgehoben hat, den Segensspruch am Ende, mit dem der Dichter in der Person seines Helden von seinen Lesern resp. Zuhörern Abschied zu nehmen pflegt.

Wie kommt es nun, dass beide Gedichte bis auf den eigentlichen Abschluss vollendet sind? Es bieten sich zwei Möglichkeiten der Erklärung, deren Wahrscheinlichkeit wir nunmehr prüfen wollen.

1. Der Dichter hat nicht mehr geschrieben als wir besitzen, sei es dass er durch den Tod an der Vollendung seiner Werke gehindert wurde, oder dass er aus irgend einem Grunde den bis dahin festgehaltenen Plan nicht zu Ende führte. Bei ersterer Annahme

stösst man auf mehrere Schwierigkeiten. Denn wir müssten voraussetzen, dass er beide Gedichte gleichzeitig in Arbeit hatte, was nach dem in No. 4 zu besprechenden chronologischen Verhältniss zwischen den beiden Epen unwahrscheinlich ist. Ferner hat derselbe Dichter, wie wir nach Shankar Paṇḍit's gründlicher Untersuchung annehmen müssen, ebenfalls den Meghadûta und die drei Dramen verfasst. Letztere Werke zeigen aber eine höhere Vollendung des Dichters als seine Epen, wie ich nach meiner hier nicht eingehender zu erhärtenden Ansicht behaupten zu können glaube. Da also Kâlidâsa noch mehrere grössere Werke nach seinen Epen verfasst haben dürfte, so ist nicht abzusehen, weshalb er letzteren den Schluss zuzufügen versäumt haben sollte.

Einen anderen Grund für die Nichtvollendung der beiden Epen als den Tod des Dichters können wir uns aber nicht gut denken. Sollen wir etwa annehmen, dass Kâlidâsa den Plan, wonach er sein Werk bis dahin ausgeführt hatte, umstiess und ihn erweiterte, indem er im K. S. noch die Heldenthaten des Kumâra erzählen und an den R. V. die Chronik des Geschlechtes seines königlichen Patrons anknüpfen wollte? Eine solche Annahme wäre gänzlich willkürlich und durch nichts Positives auch nur einigermassen wahrscheinlich zu machen.

2. Der Schluss beider Gedichte ist verloren gegangen. Aber wie konnte ein so kleiner Bruchtheil verloren gehen? Hier sehe ich nur eine Erklärung, welche mir einige Wahrscheinlichkeit zu besitzen scheint, so unerwartet sie Manchem lauten wird.

Kâlidâsa erwähnt an zwei Stellen seiner Werke (K. S. I 7, Vikr. 25, 20) der Birkenrinde *bhûrjapatra* als Schreibmaterial; es ist daher wahrscheinlich, dass auch er sich desselben bedient hat. Nun hat das *bhûrjapatra* die fatale Eigenschaft, dass es leicht bricht, wodurch die der Reibung am meisten ausgesetzten Blätter am Anfange und Ende eines Ms. leicht Schaden nehmen und verloren gehen. Prof.

Bühler in seinem *Report on Kaśmîr* p. 30 bemerkt hierüber: „The usual way of preserving the Mss. is to bind them in rough country leather and to place them on shelves upright, like our books. The friction of the leather invariably destroys the first and last leaves, and hence many Sanscrit works from Kaśmîr have neither beginning nor end". Wie, wenn die Epen Kâlidâsa's auf dieselbe Weise um ihr Ende gekommen wären? Für unmöglich halte ich eine solche Annahme nicht. Dieselbe hat zur Voraussetzung, dass die Gedichte nicht gleich in einer grösseren Anzahl von Abschriften verbreitet wurden. So entgegengesetzt dies abendländischem Gebrauche wäre, so wahrscheinlich ist es für Indien, wo die Dichter an den Höfen der Grossen ihre Gedichte vortragend umherzuziehen pflegten. Seine Geistesproducte waren für den indischen Dichter und wahrscheinlich auch seine nächsten Nachkommen das, was bei uns für den Erfinder sein Patent, den Wanderlehrer seine Vorträge sind: die Erwerbsquelle.

Es lag daher in dem Interesse des Dichters, nicht viele Copien seines Werkes in Umlauf zu setzen. Und so ist es wohl denkbar, Kâlidâsa's Epen zuerst in nur einer oder sehr wenigen Abschriften vorhanden waren und dass dieselben durch die oben erwähnten Eigenschaften der *bhûrjapatra* Mss. ihren Schluss einbüssten. Als dann später diese ersten Exemplare vervielfältigt wurden, war der Schaden nicht mehr gut zu machen. So erkläre ich mir, dass die beiden Epen Kâlidâsa's in einer am Ende verstümmelten Gestalt auf uns gekommen sind.

4.

Wir kommen nun zum letzten Theile unserer Untersuchung: welches der beiden Gedichte ist das ältere? Viṭhala Çâstrin hat sich, wie wir gesehen haben, dahin ausgesprochen, dass der Raghu-Vaṃça des Dichters grössere Reife verriethe, daher später als der Kumâra-

Sambhava abgefasst sei. Wenn nämlich in beiden Gedichten dieselben Gegenstände behandelt werden, wie die *devastuti*, Raghu-Vaṃça VII und Kumâra-Sambhava II, die Todtenklage des Aja, Raghu-Vaṃça VIII und die der Rati, Kumâra-Sambhava IV, so zeichne sich die Darstellung des Raghu-Vaṃça durch grössere Tiefe der Gedanken aus. Ich stimme diesem Urtheile des indischen Gelehrten bei, werde aber versuchen, an einigen handgreiflichen Fällen den Beweis dafür zu liefern.

Shankar Paṇḍit hat schon p. 51 ff. der Vorrede zu seiner Ausgabe des Raghu-Vaṃça die zahlreichen mehr oder weniger wörtlichen Uebereinstimmungen zwischen Strophen dieses Gedichtes und des Kumâra-Sambhava aufgeführt. Die wörtlich gleichen Strophen können natürlich nicht zum Nachweis der Priorität des einen oder anderen Werkes herangezogen werden; ebensowenig solche im wesentlichen gleichlautenden Strophen, deren gegenseitige Abweichungen durch den Zusammenhang, in dem sie in beiden Gedichten stehen, bedingt sind. Wenn dagegen die Abweichungen sonst genau entsprechender Strophen in keinerlei Weise durch den Zusammenhang veranlasst sein können, so müssen wir dieselben für beabsichtigte Veränderungen, für Verbesserungen halten, welche der Dichter in dem späteren Gedichte an den schon in dem früheren vorgebrachten Strophen vornahm.

Zu der ersten Categorie gehören z. B. die identischen Verse K. S. VII, 57—62, R. V. VII, 6—11, zur zweiten K. S. 7, 64, R. V. VII, 12 und K. S. VII, 16, R. V. VII, 69, zur letzten K. S. VII, 75, 80, 81, 77, R. V. VII, 20, 22, 23, 19, welche wir einzeln betrachten wollen.

tayoḥ samâpattishu kâtarâṇi
kiṃcidvyavasthâpitasaṃhṛitâni
hrîyantraṇâṃ tatkshaṇam anvabhûvann
anyonyalolâni vilocanâni. (K. S. VII, 75.)

tayor apâṅgapratisâritâni
kriyâsamâpattinivartitâni
hrîyantraṇâm ânaçire manojñâm
anyonyalolâni vilocanâni. (R. V. VII, 75.)

Die Fassung im R. V. ist hier als die verbesserte anzusehen, weil im K. S. der Begriff des unstäten Blickes (*kâtarâṇi*) im Folgenden (*kiṃcid* etc.) nochmals wiederkehrt. Das ist im R. V. geändert und ein neues Moment, das verstohlene Anblicken, zugefügt. Ferner ist im K. S. *samâpattishu* unbestimmt, im R. V. durch Zufügung von *kriyâ* auf die Gleichzeitigkeit des Anblickens eingeschränkt. Endlich klingt *tatkshaṇaṃ* hart und liegt auch eigentlich schon im Vorhergehenden; daher ist die Verbesserung im R. V. gerechtfertigt, wo überdies durch *manojñâm* ein weiterer Umstand beschrieben wird: das Liebliche der verliebten Schüchternheit; so recht indisch! Ich will nicht sagen, dass der Dichter je daran gedacht habe, alle seine eigenen Verse mit gleicher Sorgfalt und Kritik zu prüfen; aber wenn er, vielleicht nach Jahren, veranlasst war, seine früheren Verse zu revidiren, so ist eine dergleichen scharfe Kritik wohl erklärlich.

tau dampatî triḥ parîṇîya vahnim
anyonyasaṃsparçanimîlitâkshau
sa kârayâmâsa vadhûṃ purodhâs
tasmin samiddhârcishi lâjamoksham (K. S. VII, 80.)

nitambagurvî guruṇâ prayuktâ
vadhûr vidhâtṛipratimena tena
cakâra sâ mattacakoranetrâ
lajjâvatî lâjavisargam agnau (R. V. VII, 22.)

Hier erklärt sich die Aenderung im R. V. daraus, dass in der vorhergehenden Strophe K. S. VII, 79, R. V. VII, 21 *pradakshiṇaprakramaṇât kṛiçânor* das Umwandeln des Feuers schon beschrieben worden ist. Auch haben wir im K. S. zweimal das Feuer (*vahnim* und *tasmin samiddhârcishi.*) Indem der Dichter im R. V. diese Wiederholung vermeidet, gewinnt er Gelegenheit, andere Züge, welche die Schönheit der Braut schildern, hinzuzufügen. Man achte noch auf den Anuprâsa im R. V. *gurvî guruṇâ, vadhûr vidhâtṛi, lajjâvatî lâja°.*

sâ lâjadhûmâñjalim ishṭagandhaṃ
gurûpadeçâd vadanaṃ ninâya
kapolasaṃsarpiçikhaḥ sa tasyâ
muhûrtakarṇotpalatâm prapede. (K. S. VII, 81.)

haviḥçamîpallavalâjagandhî
puṇyaḥ kriçânor udiyâya dhûmaḥ
kapolasaṃsarpiçikhaḥ sa tasyâ
muhûrtakarṇotpalatâm prapede. (R. V. VII, 23.)

Die Fassung des R. V. ist unzweifelhaft besser. Denn der Wechsel des Subjects im K. S. ist vermieden und der Rauch zum einheitlichen Subject der beiden Vershälften gemacht. Im K. S. ist ausserdem das Subject der zweiten Hälfte unpassend; denn *sa* kann sich nur auf *dhûmâñjali* beziehen, wovon man nicht gut sagen kann, dass er eine *çikhâ* habe. Der Dichter hatte offenbar *dhûma* im Sinn und so hat er denn im R. V. verbessert. Der in *gurûpadeçâd vadanaṃ ninâya* der ersten Fassung liegende Gedanke konnte wegbleiben, weil er in der folgenden Strophe (K. S. VII, 82, R. V. VII, 24) seine Stelle (in *âcâradhûmagrahaṇâd*) hat:

tad îshadârdrâruṇagaṇḍalekham
ucchvâsikâlâñjanarâgam akshṇoḥ
vadhûmukhaṃ klântayavâvataṃsam
âcâradhûmagrahaṇâd babhûva. (K. S.)

tad añjanakledasamâkulâksham
pramlânabîjâñkurakarṇapûram
vadhûmukham pâṭalagaṇḍalekham
âcâradhûmagrahaṇâd babhûva. (R. V.)

Die Aenderung im R. V. scheint die Beseitigung des etwas steifen Ausdruckes in der ersten Hälfte der ursprünglichen Fassung zu bezwecken, indem glattere Composita gewählt sind. Ferner ist die Stellung der einzelnen Theile der Beschreibung verändert, um, wie es scheint, die natürliche Reihenfolge der durch den Rauch be-

wirkten Symptome inne zu halten: erst thränen die Augen und zerfliesst die Augensalbe, dann welkt der junge Halm am Ohre, zuletzt röthen sich die Wangen.

So liessen sich noch bei einigen anderen Strophen ästhetische Gründe geltend machen, die zu Gunsten der Ansicht sprechen, dass Kâlidâsa im R. V. seine früher im K. S. gedichteten Strophen revidirt und emendirt habe. In folgender Strophe hat ein sachlicher Grund die Verbesserung im R. V. veranlasst:

romodgamaḥ prâdur abhûd Umâyâḥ
svinnâñguliḥ puñgavaketur âsît:
vṛittis tayoḥ pâṇisamâgamena
samaṃ vibhakteva manobhavasya. (K. S. VII 77.)

âsîd varaḥ kaṇṭakitaprakoshṭhaḥ
svinnâñguliḥ saṃvavṛite kumârî:
vṛittis tayoḥ pâṇisamâgamena
samaṃ vibhakteva manobhavasya. (R. V. VII 19.)

Die Beschreibung im K. S. widerspricht der des R. V. und der Lehre des Kâmaçâstra, wonach, wie Mallinâtha zu unserer Strophe anführt *kanyâ prathamasaṃgame svinnakaracaraṇâ bhavati, pumâṃs tu româñcito bhavati.* Da nun Kâlidâsa wie alle sog. Kunstdichter, das Kâmaçâstra eifrig studirt hat, so ist es erklärlich, dass er einen früher gemachten Verstoss gegen dasselbe bei einer späteren Gelegenheit vermied. Wir wissen ja, welches Gewicht die Dichter darauf legten, dass nichts in ihren Werken in Widerspruch mit den Çâstra stehe; Mañkaka, der Kashmirer, beschreibt die sabhâ, der er sein Gedicht zur Prüfung vorgelegt hat, und Çrîharsha rühmt von seinem Gedichte Naishadhîya, dass es von kashmirischen Gelehrten gutgeheissen worden sei (XVI, 132). Die Dichter hatten jedenfalls eine scharfe Kritik zu befürchten; durch dieselbe mag auch Kâlidâsa auf seinen oben erwähnten Fehler aufmerksam gemacht worden sein, dem er dann in seinem späteren Werke aus dem Wege ging.

Ueberblicken wir die für die Posteriorität des Raghu-Vaṃça angeführten Gründe, so scheinen sie mir in ihrer Gesammtheit beweiskräftig zu sein, was jeder einzelne an sich noch nicht sein dürfte. Unser Resultat hat eben eine so grosse Wahrscheinlichkeit, wie sie sich bei dergleichen Untersuchungen erreichen lässt. Erhöht wird dieselbe durch die Ueberzeugung, welche man bei eingehenderem Studium beider Epen gewinnen wird, dass nämlich der Dichter im Raghu-Vaṃça höhere Kunstvollendung und grösseren Gedankenreichthum als im Kumâra-Sambhava entfaltet.

Zusatz zu p. 145 oben. *anta* am Ende von Compositen nimmt überhaupt allgemeinere Bedeutung an. Çiçupâlab. XI 7 steht *çayanântâd*, was Mallinâtha mit *çayanasthânaṃ tasmâd* wiedergiebi. Von diesem *anta*, nicht von *antar* wie *Beames* Comp. Gr. II 295 und *Hoernle* Gram. of tb. Gauḍ. Lang. p. 241 wollen, ist das Marâṭhi Suffix des Loc. Sing. abzuleiten.

Zusatz zu p. 149. Es verdient beachtet zu werden, dass am Schlusse des Çiçupâlabadha ebenfalls der Segensspruch fehlt. Auffällig ist ferner, dass bei demselben Werke in den mir zugänglichen Calcnttaer Ausgaben der Commentar des Mallinâtha nur bis v. 77, nicht bis v. 79 geht. Ein Commentar der vv. 80—84 ist meines Wissens überhaupt nicht bekannt.

On Viśâkhadatta.

By

H. Jacobi.

In connection with the preceding paper[1] it may be remarked that the argument which I adduced for settling the age of Rudraṭa, also holds good with reference to Viśâkhadatta, the author of the Mudrârâkshasa. For the opening stanza of that play contains a *vakrokti* on the same subject and in the spirit as those of Ratnâkara's Pañchâśikâ. Of course, I do not mean to contend that *no* poet could have described Śiva as playfully evading Pârvatî's jealous questions by ambiguous answers *before* Ratnâkara had made such descriptions popular; but after he had done so, many a poet would imitate him. Thus Kâlidâsa's Meghadûta has set poets by the dozen to work out the same idea in their poems. Hence if collateral evidence renders it probable that a poet lived about Ratnâkara's time or later, the fact that his work contains a stanza in seeming imitation of Ratnâkara has a great weight to convince us that the imitation is real and not merely a seeming one.

Now the collateral proof we want in the present case is furnished by the closing stanza of the Mudrârâkshasa:

वाराहीमात्मयोनेस्तनुमवनविधावास्थितस्यानुरूपां
यस्य प्राग्दन्तकोटिं प्रलयपरिगता शिश्रिये भूतधात्री ॥
म्लेच्छैरुद्विज्यमाना भुजयुगमधुना संश्रिता राजमूर्तेः
स श्रीमद्बन्धुभृत्यश्चिरमवतु महीं पार्थिवोवन्तिवर्मा ॥

---

[1] *Ante*, p. 151 ff.

Instead of °वोवन्तिवर्मा some MSS. read °वश्चन्द्रगुप्तः. This is palpably a change of the original text. The general reader having no idea who Avantivarman was, the name of the hero of the play itself was substituted in its place. The question for us is who this Avantivarman was. Mr. Telang thinks that he was the father of the Maukhari king Grahavarman, the husband of the sister of Râjyavardhana of Kanoj. Professor Hillebrandt, *ZDMG.*, xxxix. Bd., p. 131, coincides with Mr. Telang and further suggests that Viśâkhadatta who in a Paris MS. of the Mudrârâkshasa is called the son of Bhâskaradatta, was perhaps a prince of Kâmarûpa, because Râjyavardhana's ally from that country had the name Bhâskaravarman. Against this view militates the style of the Mudrârâkshasa which is most decidedly not written in the Eastern style or Gauḍîyâ Rîti. From the style which 'does not lay much claim to sweetness or beauty, but is always business-like and often vigorous' (Mr. Telang, introduction p. ix) I would infer that the author was a Western poet. For, as Bâṇa has it, the poets of the West mind the substance of the poem only *pratîchyeshv arthamâtrakam* (Harshach., verse 8). There is still an other indication that our poet was a native of North Western India. For he mentions among Chandragupta's enemies the king of Kulûta. This district, the modern Kuḷḷû lies in the Panjab, to the south east of Chambâ (see Cunningham, *Ancient Geography of India*, i, 142, and Kielhorn in *Indian Antiquary* 1888, p. 9). It is not probable that a native of the East would single out a chief of a small principality in the Panjâb to represent him as an enemy of the hero of his play. But a native of the West might have done so.

Following the direction thus indicated it becomes obvious that Avantivarman, king of Kashmir, whom on insufficient grounds Mr. Telang thought to be out of the question, must be seriously taken into consideration. As the scanty evidence we must rely on is contained in the stanza quoted above from the end of the Mudrârâkshasa, we must omit no point to make out our case. First Avantivarman of Kashmir is well known as a patron of arts and science which received a fresh impulse during his reign. Secondly the king and his scarcely

less famous minister Śûra furnish a striking analogy to Chandragupta and Châṇakya as described in our play. Śl. 4 of the fifth chapter of the Râjataraṅgiṇî runs thus in the edited text:

आसतां क्षितिपामात्यौ तौ द्वावपि परस्परम् ।
आबाल्यादाने परिवृढौ भृत्यावाज्ञापरिग्रहे ॥

And the narrative of the events in Avantivarman's reign shows how intimately the king and his minister were related. It is evident that the play if acted before Śûra, must have been appreciated by him as a continuous compliment to himself if I may thus express it. In that case the play would appear as if written for this very purpose. Thirdly Avantivarman in the above stanza is likened to Vishṇu in the boar Avatâr who saved Earth from primeval deluge. This comparison is not without meaning if applied to the king of Kashmir whose most famous deed told at length in the Chronicle, was the preservation of his country from inundations of the Vitastâ by constructing dykes and canals. Fourthly, an attentive reader will have remarked that in the last stanza Vishṇu is mentioned though Śiva is the *ishṭadevatâ* of the poet. This will cease to appear strange on our assumption that by Avantivarman the king of Kashmir is meant. For he was a Vaishṇava, though he gave countenance to Śaivism: आ बाल्याद्वैष्णवोप्यासीच्छैवतामुपदर्शयन् Râj., v, 48. Fifthly, it is said in the stanza under consideration that the Earth terrified by the Mlechchhas took refuge in the king's arms. Well deserved is this compliment by the king of Kashmir. For he was a powerful and renowned Hindu monarch while the provinces on the Indus were under the sway of the Arabs. May be that Avantivarman's reducing to obedience rebellious tribes which must have preceded the establishment of his power as may be inferred from the Râjataraṅgiṇî, is also alluded to. Sixthly, Avantivarman is styled, in the last line of the above stanza: श्रीमद्बन्धुभृत्यः This expression curiously agrees with the words of Kalhaṇa विभज्य बन्धुभृत्येषु बुभुजे पार्थिवः श्रियम् Râjat., v, 21.

To all these indications in favour of our assumption that by Avantivarman the Kashmirian king of that name is to be understood,

we may now add the argument adduced in the beginning of this paper, viz that the opening stanza of the Mudrârâkshasa looks like an imitation of Ratnâkara, who lived under Avantivarman and his predecessors. It therefore becomes as probable as anything can be made in want of direct evidence, that Viśâkhadatta lived during the reign of Avantivarman (857—884 A. D.) whose, or whose minister's, patronage he coveted. Perhaps he did not enjoy it for a long time, and he is therefore not mentioned in the Râjataraṅgiṇî or rather the sources from which Kalhaṇa drew his work. Perhaps his name was not recorded because he may not have been a native of Kashmir. But for whatever reason his name is omitted in the chronicle of Kashmir, this fact alone cannot upset the result of our inquiry that Viśâkhadatta in all probability lived in the second half of the ninth century A. D.

An other objection may be raised against my conclusion. For the king of Kashmir, that of Kulûta, and three more are styled, in the Mudrârâkshasa, *mlechchha*. Now if this word had its primary denotation, viz. *barbarian*, it would be, at least, misapplied to the king of Kashmir; but it would also be misapplied to those of Malaya and Sindh. In fact, however, *mleccha* is also an abusive term for enemy, and, in this meaning, it is used throughout the play. That the king of Kashmir is made an enemy of the hero of the play, and is therein cruelly put to death together with the other inimical kings, need not astonish us. For the story on which Viśâkhadatta based his play, may already have contained these details. And besides, as Avantivarman had made his way to the throne by vanquishing other pretenders, the hearers of the play, even if Kashmirians, would take no umbrage at the cruel fate of king Pushkarâksha, at a time when the horrors of the civil wars were still fresh in the memory of all. I therefore think that the objection just raised does not invalidate our arguments for making Viśâkhadatta a contemporary of Avantivarman of Kashmir.

If the conclusion we have arrived at is correct, I undertake now to point out the very year in which the Mudârâkshasa was first represented on the stage. In the prelude of that play a particular

constellation is alluded to, of which more details are given in 4th act. I think it highly probable that the said constellation is not a mere fiction of the poet for the purpose of connecting the play itself with the prelude, but that it occurred at the time when the play was acted. For 1) the prelude always refers to the time when the play was acted 2) if the constellation alluded to, actually occurred at that time, the spectators must have been aware of its astronomical detail and astrological purport, which knowledge the poet presupposes. He does not expressly say that the month meant was Mârgaśira, but it may safely be inferred to be intended; nor does he name the sign which is presided over by Mercurius but we know that it is Gemini. All this only a Joshî would have guessed, but the general spectator would not have understood the poet's allusions, if he did not know the horoscope beforehand. Assuming therefore that the poet describes the constellation at the time of the representation of the play, it is a matter of an easy calculation to find the day on which, during Avantivarman's reign, that constellation actually occurred.

The facts of that constellation which our calculation must take into account are the following: the full-moon of Mârgaśira occurred near noon (p. 175, TELANG's edition); there was no eclipse of the moon (p. 21); the moon stood in the sign presided over by Mercurius i. e. Gemini. I have calculated the moment of the full-moon of Mârgaśira for all the years of Avantivarman's reign, according to the elements of the Sûryasiddhânta, and have found that only in 860 A. D. it answers the proposition. In that year the full-moon of Mârgaśira occurred, in Kashmir, on the 2d December 21 minutes before noon; there was no lunar eclipse on that day, and the moon had entered the sign of Gemini. I therefore feel satisfied that Viśâkhadatta composed the Mudrârâkshasa in 860 A. D. and that the play was acted on the 2d December.

Ânandavardhana and the date of Mâgha.

By

Hermann Jacobi.

In his paper on the date of the poet Mâgha (*ante* p. 61 ff.) Dr. Joh. Klatt has brought forward a Jaina legend from the Prabhâvakacharitra which makes Mâgha a cousin of the Jaina ascetic Siddharshi who composed the Upamitabhavaprapañchâ kathâ in A. D. 906. If this legend were historically true, Vâmana and Ânandavardhana who quote verses from the Śiśupâlavadha, must be younger than Mâgha, and granting the correctness of the Jaina chronology, later than the end of the ninth century. On the other hand Kalhaṇa states in the Rajataraṅgiṇî 5, 39[1] that Ânandavardhana became famous in the reign of Avantivarman of Kaśmir (855—884 AD). It is evident that these statements cannot be reconciled, and the question to be settled is, which of them deserves greater credit.

I.

The trustworthiness of the Jaina legend can be impugned on general grounds only. First ,it may be said that the story of Siddha, as given in the Prabhâvakacharitra, is composed mainly of legendary matter, taken partly from the older legend about the origin of the Digambara sect (*ante,* p. 64, note 1). And it will not be safe to place implicit trust in what a legend asserts about the relations of its hero, if the other details are unmistakably a got up story. Secondly we

[1] मुक्ताकणः शिवस्वामी कविरानन्दवर्धनः ।
प्रथां रत्नाकरश्चागात्साम्राज्येवन्तिवर्मणः ॥

have a fine example of the historical character of the Prabhâvakacharitra in the story of Bappabhaṭṭi in which that saint is made to convert, (as Mr. Pandit puts it *Gauḍavaho,* introd. cxix) 'every renowned king, every famous poet, and every learned scholar to Jainism'. In our case, I think, the fact or tradition that Siddha was a native of Bhillamâla, would have been a sufficient inducement for the Jaina legend-mongers to make him a relation of the famous poet whom common tradition connects with that town. Yet, however little value we are inclined to attach to the legendary tradition of the Jainas, still we are not entitled to put aside, on such general grounds only, every statement of theirs the acceptance of which may be inconvenient.

On the other hand, Kalhaṇa's account of the events of the period, we are speaking of, is admitted to be generally correct, though few will go with Mr. Pandit so far as to insist on the correctness of every detail. Notwithstanding the good opinion we have of Kalhaṇa as an historian of the centuries immediately preceding his own time, we certainly must withold credence from such of his statements as can be proved to be open to doubt. And this has been done by Professor Pischel with respect to Kalhaṇa's date of Ânandavardhana (see his edition of *Rudraṭa's Çṛṅgâratilaka* introd. p. 22). His argument is as follows. In his commentary on Ânandhavardhana's Dhvanyâloka Abhinavagupta refers to that author as *asmadguravaḥ* and *asmadupâdhyâyaḥ*. ,If this is to be taken literally, Ânandavardhana must have been at least half a century later than Kalhaṇa states.' For Ânandavardhana cannot have become famous in Avantivarman's reign, if he was the teacher of Abhinavagupta who wrote just before and after the year 1000 A. D. The question, therefore, which we must decide, comes to this whether we must take Abhinavagupta's words in their literal sense, or have to interpret them in some other way. For Prof. Pischel himself implicitly admits that they may also be taken not literally. I shall endeavour to prove that the latter view of the case is the correct one.

On p. 40 of the edition of the Dvanyâloka in the Kâvyamâlâ, Abhinavagupta quotes a lengthy passage by *vivaraṇakṛit,* apparently

a commentator on the Dhvanyâloka, and dismisses the learned discussions of his predecessor with the courteous remark: *ity alaṁ gardabhîdohânuvartanena* "let us have done with milking the she-ass". Hindu commentators are always apt to acknowledge in this way their obligations to the works of their predecessors. In other places also Abhinavagupta seems to refer to older commentaries. Thus in commenting on the verse, quoted by Ânandavardhana (see PISCHEL *loc. cit.* p. 23) he says that the verse is by Manoratha ‚a poet contemporary with Ânandavardhana', and then refutes an artificial interpretation, which *'kechit'* give of the word *vakroktiśûnya* in that verse. In the same way, he quotes an interpretation by *‚anye'* of a Prâkṛit verse p. 22 (Kâvyamâlâ), and on p. 45 he refers to *anyakṛitâ vyâkhyâḥ* of the same verse. On p. 99 he cites the discussions by *kechit, anye, eke* and *itare* of a passage, quoted by Ânandavardhana from the Harshacharita. These explanations apparently occurred, not in commentaries on the Harshacharita, but in works on Alaṁkâra. For they discuss how in that passage the *śabdaśakti* comes to suggest another *alaṁkâra*. Most probably Abhinavagupta found those lucubrations in older commentaries on the Dhvanyâloka. The verse *'jyotsnâpûra'* (p. 110) which *'kechid udâharaṇam atra paṭhanti'*, seems to have been derived from the same source.

If Abhinavagupta had been instructed by Ânandavardhana, he certainly would have mentioned him, not Bhaṭṭendurâja,[1] in the introductory verse to his gloss. For, that would have been the most effective credentials to prove himself a competent interpreter of Ânandavardhana's work. Either Bhaṭṭa-Indurâja or Bhaṭṭa-Tauta (whom he acknowledges as *asmadupâdhyâya* on p. 29) is meant by *asmadguravaḥ* whose rather subtile than adequate interpretation of Ânandavardhana's introductory verse is referred to on p. 2. These facts prove that Abhinavagupta did not enjoy the personal instruction of Ânandavardhana. For they show that one or even more commentaries on the Dhvanyâloka existed already in his time, and that he does not name Ânandavardhana as his *guru* on that occasion where

[1] He quotes a verse by Bhaṭṭendurâja, p. 25, *yad viśramya* etc.

he ought to have done so. Consequently, wherever the words *asmadguravaḥ* and *asmadupâdyhâya* refer to Ânandavardhana, they must be taken metaphorically as denoting the *paraṁparâguru*. As thus the ground for doubting the accuracy of Kalhaṇa's statement has been removed, we are entitled to give it full credit.

Whether Kalhaṇa is right in saying that Manoratha was among the poets of Jayâpîḍa's court (PISCHEL, *loc. cit.*), or Abhinavagupta, in stating that he was the contemporary of Ânandavardhana, we have no means of deciding. But perhaps the one statement may be reconciled with the other in the following way. The interval between the end of Jayâpîḍa's reign and the beginning of that of Avantivarman is forty years. Now Kalhaṇa says that, Muktâkaṇa, Śivasvâmin, Ânandavardhana, and Ratnâkara became famous *(prathâm agât)* in Avantivarman's reign. This may be understood, as in Ratnâkara's case it must be understood, to mean that Ânandavardhana commenced his career as an author before Avantivarman succeded to the throne, but that the unsettled times of civil wars which preceded that reign prevented the writer becoming generally known. Ânandavardhana may therefore have been an aged scholar, when Avantivarman began to rule; and Manoratha probably was an old man, when Ânandavardhana wrote the Dhvanyâloka. For unless Manoratha's authority in Alaṁkâra was generally admitted, Ânandavardhana would not have quoted one of Manoratha's verses in support of his own views. It is thus just possible that Ânandavardhana, when a young man, saw Manoratha, and that he lived to be patronised by Avantivarman. At any rate, Ânandavardhana lived about the middle of the ninth century and Vâmana, whose tenets are said by Abhinavagupta to have been taken into account by Ânandavardhana, not earlier than the first quarter of the same century. Accordingly, Mâgha who is quoted by both, cannot, be later than the eighth century.

II.

At the same conclusion we arrive by a different line of argument. As Ânandavardhana quotes from the Śiśupâlavadha, his contem-

porary Ratnâkara must also have known that poem. It may, therefore, be expected that the influence of Mâgha's poetry can be traced in Ratnâkara's Haravijaya. And indeed, we need but attentively compare such parts of the Śiśupâlavadha and the Haravijaya as treat of the same topics, in order to show in the latter poem unmistakable borrowings from Mâgha. I select quite at random the gathering of flowers, described in the Sarga vii of the Śisupâlavadha and in Sarga xvii of the Haravijaya. I place such verses as contain the same conceit, side by side, and italicise like words and phrases in them. The translations, which I subjoin are sometimes but paraphrases of the text, especially when the latter contains intentionally ambiguous words.

Mâgha vii, 27: —

*upavanapavanânupâta*dakshair
alibhir alambhi yad *aṅganâgaṇasya* |
parimalavishayas, tad unnatânâm
anugamane khalu sampadogrataḥsthâḥ ||

Ratnâkara xvii, 34: —

*anvîye madhukara*maṇḍalena tâvad
saṁsarpann *upavanamârutaḥ*sugandhiḥ |
yâvat *strîparimalagocharo* na *lebhe*
ko nâdyaṃ tyajati padaṃ viśeshalâbhât ||

(Mâgha): 'The bees, adroit in following the garden's breeze, enjoyed the voluptuous fragrance emanating from the girls; this proves that fortune is at hand for those who follow the great'.

(Ratnâkara): 'The swarm of bees followed the garden's fragrant breeze till it came within reach of the girls' voluptuous fragrance; who will not leave his first place if he can get a better?' Compare also Śiś 8, 10. Mallinâtha explains *vishaya* by *bhogyârtha,* but Ratnâkara paraphrases it by *gochara.*

Mâgha vii, 29: —

abhimukhapatitair *guṇaprakarshâd*
avajitam uddhatim *ujjvalâṁ dadhânaiḥ* |
*tarukisalaya*jâlam *agrahastaiḥ*
prasabham anîyata bhaṅgam aṅganânâm ||

Ratnâkara xvii, 52: —

bibhrâṇair adhikaguṇatvam aṅganânâṁ
hastâgraiḥ prasabham akâri pallavânâm |
pratyagro*jjvala*nijaśobhayâ sarâgair
bhagnânâm api punarukta eva *bhaṅgaḥ* ||

(Mâgha): 'The girls' beautifully raised (proud) fingers, approaching the twigs of the trees, vanquished them by their superior beauty and (then) violently broke (crushed) them'.

(Ratnâkara): 'The girls' red fingers possessing superiority, violently broke the twigs a second time, for they were already broken (vanquished) by the fingers' very excellent beauty.'

In Mâgha's verse the second meaning is delicately expressed, while Ratnâkara by attempting a broad pun destroys what charms the original conceit possesses.

Mâgha vii, 61: —

avacitakusumâ vihâya vallîr
yuvatishu komalamâlyamâlinîshu |
padam upadadhire kulâny alînâṃ
na parichayo malinâtmanâm pradhânam ||

Ratnâkara xvii, 57: —

bhagnânâm agaṇitatadvipattidoshair
vallînâm madhu kusumeshv apâyi bhṛiṅgaiḥ |
yuktânâṃ taralatayâ malîmasânâṃ
na svârthât kvacid atirichyatenurodhaḥ ||

(Mâgha): 'The swarms of bees, leaving the creepers deprived of their flowers, settled on the girls who wore delicate wreaths; for the black (bad) ones make light of long acquaintance.'

(Ratnâkara): The bees drank the honey of the broken creepers not minding their distress; the black (bad) ones, who are fluttering, set their gain above respect.

Ratnâkara has slightly altered the idea expressed by Mâgha, but it is evident that he borrowed it from the latter. In Mâgha's verse the girls wear the flowers of the creepers on their heads. Ratnâkara does not mention the girls, but we must assume that the girls broke the creepers, and that the broken creepers were placed on the heads of the girls. — There are many cases of a like description, but in which the imitation is less apparent, because Ratnâkara frequently combines in one verse hints taken from several verses of Mâgha. I shall here restrict myself to cases of obvious borrowing.

Mâgha vii, 60: —

avajitam adhunâ tavâham *akshṇo*
ruchiratayety *avanamya* lajjaye va |
śravaṇakuvalayaṃ vilâsavatyâ
bhramararutair upakarṇam âchachakshe ||

Ratnâkara xvii, 64: —

na śreyân samam adhikaśriyâ virodho
yuktâ 'tra praṇatir itî 'va *pîvarorvâḥ* |
uttaṁsotpalam avanamya dûram *akshṇaḥ*
prastâvît stavam iva *chañcharîkaśabdaiḥ* ||

(Mâgha): 'The lotus which the girl had stuck behind her ear bowed down, as if ashamed, and by the humming of the bees whispered in her ear: 'Now you have vanquished me by the beauty of your eye.'

(Ratnâkara): 'Thinking it better to bend down than to quarrel with one of greater lustre, the lotus stuck behind the girl's ear bowed low and began to praise her eye by the humming of the bees.'

Mâgha vii, 59: —	Ratnâkara xvii, 68: —
asmadanam avataṁsitedhikarṇam	naikatra śravasi tathâ sahematâḍî -
praṇayavatâ kusume sumadhyamâyâḥ |	tâṭaṅkepy akṛita vadhûḥ prasâdhitsthâm |
vrajad api laghutâm babhûva bhâraḥ	anyatra priyakarakṛishṭalambapâlî -
sapadi hiraṇmayamaṇḍanaṁ sapatnyâḥ ‖	vinyastachchhadasubhage yathâbhyantram ‖

(Mâgha): 'When the lover tenderly fixed a flower behind the slender waisted girl's ear, her rival's golden earring, though being made light of, became at once a burden.'

(Ratnâkara): The girl thought the one ear which was adorned by a golden earring, less ornamented than the other in which her lover, pulling down the long tip, had stuck a leaf before the eyes of her rival.

Query. Has it ever been the custom for Hindu girls to wear an earring only in one ear? Or has Ratnâkara been led to this untrue and unnatural description by his intention to vary Mâgha's conceit?

Mâgha vii, 57: —	Ratnâkara xvii: —
vinayati sudṛiśo dṛiśaḥ *parâgam*	kântâyâḥ *kusumarajo* vilochanasthaṃ
praṇayini kausumam ânanânilena |	yat *preyân vadanasamîraṇair nirâsthat*
tadahitayuvater abhîkshṇam *akshṇor*	tenaiva *pratiyuvateḥ* samîpabhâjaḥ
dvayam api rosharajobhir âpupûre ‖	kâlushyaṃ *yugalam* anâyi dûram *akshṇoḥ*

(Mâgha): 'The lover in removing by the breath of his mouth the pollen from one eye of the fair-eyed one, filled again and again with the dust of jealous rage both eyes of a rival beauty.'

(Ratnâkara): 'The pollen, which sticking to the eye of the fair one was blown off by her lover with the breath of his mouth, darkened very much both eyes of a rival beauty standing close by.'

Ratnâkara's imitation is decidedly a failure. The antithesis between the one eye of the girl and the two eyes of her rival, an antithesis which is evidently intended and which is essential to the point, has been deficiently worked out by him. For *vilochanastham* may mean *vilochane tishṭhati* and *vilochanayos tishṭhati.* — The last part of his verse **Ratnâkara has** nearly *verbo tenus* taken over from Śiś. xvii, 38 ***tair eva pratiyuvater akâri dûrât, kâlushyam.***

In the following pâda we have an unmistakable borrowing though in the rest of the verse the likeness ceases:

Mâgha vii, 72: —	Ratnâkara xvii, 84: —
mṛiducharaṇatalâgraduḥsthitatvâd	smerânyâ *mṛiducharanâgradurniviśhṭâ.*

I give one more example from another sarga.

Mâgha xiv, 68: —	Ratnâkara xvi, 73: —
matkuṇâv iva purâ pariplavau	yasyâdhivârinidhikharvita-Śesha-bhoga
sindhunâthaśayane nishedushaḥ |	śayyânirargalavivartanavibhramaśrîḥ |
gachchhataḥ sma Madhu-Kaiṭabhau vibhor	helâvinirmṛiditaśoṇitapaṅkagarbha -
yasya naidrasukhavighnatâṃ kshaṇam ‖	dûrâvamagna-Madhu-Kaitabha-ṭiṭṭibhâsît ‖

(Mâgha): 'Madhu and Kaiṭabha, like two nimble bugs, disturbed only for a moment the pleasant sleep of the Lord reclining on his ocean-bed.'

(Ratnâkara): 'Who when violently tossing in the ocean on his bed, the coiled up body of Śesha, crushed in sport Madhu and Kaiṭabha like two bugs, deeply immersing them in a quagmire of blood.'

Mâgha's simile is quaint, yet not unpleasant; the imitation becomes repulsive by the working out of the details.

On considering the verses of Ratnâkara, confronted by me with those of Mâgha, nobody will fail to see that the former bear the characteristic marks of imitations. But students familiar with classical

Sanskrit poetry will scarcely need such proofs. For the perusal of a few cantos of the Haravijaya will convince them that Ratnâkara's muse belongs to a later phase in the developement of classical Sanskrit poetry than that of Mâgha. Mâgha belongs to the Golden age of classical Sanskrit literature, Ratnâkara to the Silver age. It is evident from the facts brought forward that already in Ratnâkara's time the study of Mâgha's classical poem formed an indispensable part of the training through which every aspirant to the fame of a *Kavi* had to pass, just as was the case in much later times. A long interval of time must intervene between Mâgha and Ratnâkara, the exact length of which we are unable to make out at present.

To sum up the results of our inquiry, it has been proved that Mâgha

1. being quoted by Ânandavardhana, must be earlier than the middle of the ninth century,

2. being quoted by Vâmana, must be still earlier by at least one generation, if Abhinavagupta is right in asserting that Ânandavardhana was acquainted with the work of Vâmana;

3. being imitated by Ratnâkara, the court poet of Bâlabṛihaspati or Chippaṭa-Jayâpîḍa of Kaśmir (835—847 A. D.), must have been earlier than the beginning of the ninth century.

The preceding discussion has deprived the Jaina tradition regarding Mâgha of all the historical interest which Dr. JOH. KLATT seems inclined to claim for it. The only interest left to it is, that it is a further instance of the well-known tendency of the Jainas to connect in one way or other, on the slightest possible pretext, every Indian celebrity with the history of their creed.

On Bhâravi and Mâgha.

By
Hermann Jacobi.

Bhâravi and Mâgha shine forth as the Gemini in the bright stellar sphere of classical Sanskrit literature. For they seem linked together by a mutual likeness in their works which must strike every reader. As tradition is silent on the nature of the relation subsisting between these two great classical poets, we must try to find it out by an attentive study of their works, the Kirâtârjunîya and the Śiśupâlavadha. With this object I shall undertake in the following pages a discussion of the whole problem, and lay before the reader the results of my researches. If the labour bestowed on the subject should be considered out of proportion to the results arrived at, it should be kept in mind that the Kirâtârjunîya and Śiśupâlavadha, since more than a thousand years, have been declared by the unanimous verdict of the Hindus to rank among the very best works of Sanskrit literature. No trouble, however great will therefore be ill spent, if it extends our knowledge of their authors beyond their bare names.

II.

The Kirâtârjunîya and the Śiśupâlavadha resemble each other in many points. The structure of either poem is of that kind, or the story is so chosen (in both cases from the Mahâbhârata), that inci-

dents of the same nature must occur in nearly the same order in the one as well as in the other. Thus we have the description of the enemy Kir. I, 1—25, Śiś. I; a council Kir. I—III, Śiś. II; a journey Kir. IV and VII, Śiś. III, together with the usual topics of Kâvyas, to wit; mountain-scenery, Kir. V, Śiś. IV; the erotic description of flower-gathering Kir. VIII, 1—26, Śiś. VII; of bathing Kir. VIII, 27—57, Śiś. VIII; of evening and night Kir. IX, 1—50, Śiś. IX; of revelry and love Kir. IX, 51—78, Śiś. X. After this the invidual facts of the story have to be told, where of course the agreement must break off. But then we have speeches and answers to them by the other party Kir. XIII and XIV, Śiś. XV and XVI; preparation for the battle Kir. XIV, Śiś. XVII, the account of the battle, Kir. XV and XVI, Śiś. XVIII and XIX; and single combat Kir. XVII and XVIII, Śiś. XX. Such an agreement in the plan of the two poems naturally suggests the idea that the one was moulded on the form of the other.

Turning now from matter to form, I call attention to the fact that both poems contain one canto, Kir. IV, Śiś. IV, in which the author exhibits his proficiency in various metres and *yamakas.* In both cases the subject is the description of mountain-scenery. And another canto, Kir. XV, Śiś. XIX, which gives the account of the battle, is nearly wholly devoted to mere verbal artifices, jingles of words and syllables, and the like puerilities which seem to have been mistaken for the highest proof of an author's command over the language. The order and distribution in the canto of the various artifices is very much the same in both poems, as will appear from the subjoined list.

Kirâtârjunîya XV. 1, 3 *yamaka;* 5 *ekâksharapâda;* 7 *niraushṭhya;* 8, 10 *yamaka;* 12 *gomûtrikâ;* 14 *ekâkshara;* 16 *samudgaka;* 18 *pratilomânulomapâda,* 20 *pratilomânulomârdha;* 22, 23 *pratilomena ślokadvayam;* 25 *sarvatabhadra,* 27 *ardhabhramaka;* 29 *niraushṭhya;* 31, 35, 37 *yamaka;* 38 *dvyakshara;* 42 *yamaka;* 45 *arthatrayavâchin;* 50 *ardhâvali;* 52 *mahâyamaka.*

Śiśupâlavadha XIX. 1 *yamaka;* 3 *ekâkshara;* 5, 7, 9 *yamaka;* 11 *niraushṭhya;* 13, 15, 17, 19, 21, 23, 25 *yamaka;* 27 *sarvatobhadra;* 29 *murajabandha;* 31 *yamaka;* 33, 34 *pratilomena ślokadvayam;* 36, 38 *yamaka;* 40 *pratilomânulomapâda;* 42 *yamaka;* 44 *pratilomânulomârdha,* 46 *gomûtrikâ;* 48, 50, 52, 54, 56 *yamaka;* 58 *samudgaka;* 60, 62, 64 *yamaka;* 66 *dvyakshara;* 68 *asaṁyoga;* 70 *yamaka;* 72 *ardhabhramaka;* 74, 76, 78, 80, 82 *yamaka;* 84, 86 *dvyakshara;* 88 *gatapratyâgata*; 90 *pratilomenâyam evârthaḥ;* 92 *yamaka;* 94 *dvyakshara;* 96 *gûḍhachaturtha;* 98, 100, 102, 104, 106, 108 *dvyakshara;* 110 *atâlavya;* 112 *yamaka;* 114 *ekâkshara;* 116 *arthatrayavâchin;* 118 *samudgaka;* 120 *chakrabandha.*

It will be seen from this list, that nearly every second verse of Bhâravi, and strictly every second verse of Mâgha contains some verbal artifice. The order of them, at the beginning of the canto, is the same in both poems: *yamaka, ekâksharapâda, niraushṭhya;* and at the end the analogy again becomes apparent. To Bhâravi's *niraushṭhya* corresponds Mâgha's *atâlavya;* to the former's *dvyakshara,* an *ekâkshara,* they coincide in the *arthatrayavâchin,* and then diverge from each other.

The last verse of each canto of the Kirâtârjunîya contains the word लक्ष्मी, while in the Śiśupâlavadha श्री appears instead. The use of such a *mark* is not peculiar to these two authors, for it seems to have been pretty common.[1] But it is scarcely a mere accident that one author should have selected a *synonym* for the mark chosen by the other. Lastly both poems begin with the word *śriyaḥ*; this fact unimportant in itself, becomes weighty if taken in connexion with those mentioned before.

III.

As I have indicated above, the agreement between the Kirâtârjunîya and the Śiśupâlavadha suggests the idea that one poem served as the model for the other. Still another theory might be made to account for the facts just stated, viz that both poets belonged to the same school of poets. School, rightly analysed, means a *śâstra*

[1] Thus we find अणुराय in the Setubandha, रत्न in the Haravijaya, हरचरणसरोज in the Damayantîkathâ. See also Kâvyâdarśa I. 30.

and a *guru* or a succession of *gurus*. Now the Alaṁkâraśâstra provides no rules by which the mutual likeness of the two poems could be accounted for.

The part of the *guru* in the education of a poet would consist in his teaching those things which can be learnt only by practice, and in his modelling the style of the pupil. But in such points both poets can be proved to differ from each other. For as I have shown in the *Abhandlungen des v. Orientalisten-Congress,* p. 136 ff. and in *Indische Studien*, vol. 17, p. 444 ff. Mâgha makes a frequent use of such metrical licences as are allowed, or connived at, by the authorities of the Śâstra, while Bhâravi strives to do without them. Metrical practice, certainly, would be characteristic of a school. As Mâgha and Bhâravi differ in this regard, they cannot be considered to belong to the same school. Again Mâgha's style differs from that of Bhâravi; the former is copious and sweet, the latter is concise and serene. Judging from the style alone, I should say that both poets did not come from the same part of India.

As the assumption, that Mâgha and Bhâravi belonged to the same school, has proved untenable, we shall now examine our first explanation. If the one poem has served as the model for the other, we must be able to show which was the model, and which the copy. As both works, however, are equally excellent, the imitation is certainly not marked, as usual, by inferiority to the original. We must therefore assume, that the second poet whom for the reason just stated it would be unfair to call a mere imitator, tried to beat his predecessor on his own ground, and to eclipse him by equal or even greater acchievements. Accordingly it will be now our task to show which of the two poets came first to the front, and who was the rival.

If we glancc at the list of artificial verses given above, we see at once that Mâgha beats Bhâravi; their number in the Śiśupâlavadha is double that in the Kirâtârjunîya. Besides, Mâgha strictly adheres to the rule that every second verse should contain a verbal artifice. Bhâravi on the other hand has attempted to impose upon himself the same restraint, but more than once he breaks from it. Lastly

Mâgha has a number of artifices which Bhâravi has not tried, see e. g. Śiś. XIX, 29. 68. 88. 90. 96. 110. 120.

The same superiority of Mâgha over Bhâravi in this kind of acchievement again appears if we compare the corresponding cantos Kir. V and Śiś. IV. Mâgha marks every third verse in that canto by a *yamaka*, while Bhâravi binds himself to no rule in inserting such verses, the number of which is only half that of Mâgha's. Another object of our poets in the cantos we are speaking of, is to show their proficiency in a variety of metres. Mâgha employs 23 different metres and distributes them so that every third verse from verse 19 down to the end of the canto is in the Vasantatilakâ, while Bhâravi employs only 14 different metres and distributes them without any rule in the corresponding canto. In another respect also Mâgha takes pains to prove his superior metrical skill by composing not only one whole canto in every metre which Bhâravi employed for the same purpose, but also five whole cantos respectively in the Vasanlatilakâ, Mâlinî, Mañjubhâshiṇî, Ruchirâ and Rathoddhatâ metres, which Bhâravi only occasionally uses for single verses.

We now turn to the treatment of those subjects or topics which should be contained in every Mahâkâvya (Kâvyâdarśa I, 14—19). They take up principally Sargas IV—IX of the Kirâtârjunîya, and Sargas III—XII of the Śiśupâlavadha. In the Kirâtârjunîya the erotic descriptions are at least adroitly made to subserve the general plan; for they impart to the reader a high opinion of the seductive charms of the nymphs. In remaining unmoved by these seducers, Arjuna's steadiness of purpose and his final triumph appear in a more forcible light. But in the Śiśupâlavadha the erotic and some other descriptions contribute little to the design and idea of the subject; the reader may skip ten cantos of the poem without losing anything material to the story. These parts are awkwardly introduced by Mâgha with thc apparent intention of proving that he was able to do them as well as, or still better than, his predecessor. All the scenes which Bhâravi had described, Mâgha paints again, more minutely and in more glowing colours. On such topics to which Bhâravi devotes but few verses,

Mâgha dwells *con amore*, e. g. the march, cantos III and XII, camp-life cant. V sunrise and morning cant. XI; in these parts Mâgha appears more powerful, or decidedly luckier, than in others, probably because the ground hat not been occupied by his predecessor. Those subjects however which Bhâravi had treated before, do not seem exhausted to a fertile mind like that of Mâgha. He does not seem forced to rack his brains in any unusual way for new conceits; they flow profusely from that ever eddying fancy which is so strong a characteristic of the Hindu poet. Of course we should look in vain for *nothing but nature* in such parts; but that is also the case with older poets. When Kâlidâsa who is generally natural in his descriptions, has to describe e. g. female beauty (like that of Pârvatî in Kum. 1), he has recourse to quaint similes and far-fetched rhetorical figures. For that theme, beyond question, had been already worn out by his predecessors whose works are lost to us. And Śrîharsha is not only the last, but also the most fantastical and unnatural of all Mahâkavis. We know that he did not appear in the field but after the harvest had been gathered in.

IV.

If we consider the limited range of ideas which furnish the materials for Kâvyas, we should expect to meet the same conceit over and again in different works; and I do not doubt that most readers of Sanskrit poetry are under this impression. But if one reads the works of great poets with the intention of detecting borrowed ideas or stolen conceits, one is astonished at the very small number of actual borrowings. The reason why the poet avoided reproducing the ideas of their predecessors, is the same in India as elsewhere. For every candidate for fame has to force his way through a crowd of rivals, an Indian poet perhaps more than a common Paṇḍit. If he borrowed his conceits from well known authors, he was sure to be denounced as a plagiary. For little Envy is always barking at Success, or as Mankha puts it, "those dogs of obtrectators at least

are good for one thing: they bark at the pilferers of poems who enter the poetical storehouse of others only in order to steal".[1]

Nevertheless even the greatest poets were occasionally forced to take over thoughts from other writers. But if they did so, they always modified them, improving or expanding them, so that such borrowings were not exposed to the charge of plagiarism.

The following verses from the two poems will prove that the relation between Mâgha and Bhâravi is that which I have just endeavoured to describe. The conceits of Bhâravi will easily be recognised as the originals; but it is interesting to observe how they were altered and improved on by Mâgha. Thus we read Kir. VII. 36

आकीर्णं बलरजसा घनारुणेन प्रक्षोभैः सपदि तरङ्गितं तटेषु ।
मातङ्गोन्मथितसरोजरेणुपिङ्गं माञ्जिष्ठं वसनमिवाम्बु निर्बभासे ॥

"Covered by the dark brown dust of the marching troops, wavy near the banks through being disturbed, coloured red by the pollen of the lotuses shaken by elephants, the water shone like a cloth dyed with madder."

Śiś. V. 39 we have the following analogous description:

संसर्पिभिः पयसि गैरिकरेणुरागै-
रम्भोजगर्भरजसाङ्गनिषङ्गिणा च ।
क्रीडोपभोगमनुभूय सरिन्महेभा-
वन्योन्यवस्त्रपरिवर्तमिव व्यधत्ताम् ॥

"It seemed as if the river and the elephant, having amorously dallied together, had exchanged their clothes; for the water was red by the dissolving minium-paint of the elephant, and the elephant was covered by the pollen of the lotus."

Mâgha has apparently borrowed the comparison of water to a red cloth from Bhâravi; but he adds a *viśesha* by coupling it with the conceit of two lovers exchanging clothes. The case stands similar in the following verses. Kir. VI. 11:

---

[1] Srîkaṇṭhacharita II, 22:

एकः पुनर्दुर्जनसारमेयैर्धृतो गुणोयं परसूक्तिकोषम् ।
विविक्षतां लुण्ठयितुं भषन्ति यद्यतः काव्यमलिम्लुचानाम् ॥

बहु बर्हिचन्द्रकनिभं विदधे धृतिमस्य दानपयसां पटलम् ।
अवगाढमीक्षितुमिवेभपतिं विकसद्विलोचनशतं सरितः ॥

"It gave him great pleasure to observe (diffused on the surface of the water) hundreds of drops of oily ichor, in form and colour resembling the moon-like dots on the peacock's tail, as if they were as many eyes opened by the river to watch the huge elephant diving into the stream."

Śiś. v. 40:

यां चन्द्रकैर्मदजलस्य महानदीनां
नेत्रश्रियं विकसतो विदधुर्गजेन्द्राः ।
तां प्रत्यवापुरविलम्बितमुत्तरन्तो
धौताङ्गलग्ननवनीलपयोजपत्त्रैः ॥

"The stately elephants lent to the large streams beautiful eyes in the form of the moonlike dots, formed by the spreading liquid ichor, and emerging (from the water) they received in exchange from them other eyes in the form of lotus petals clinging to their now clean bodies."

Here Mâgha again makes use of the idea of an exchange in order to improve on the original conceit of Bhâravi. He has recourse to a similar trick, in apropriating the idea in Kir. VIII. 19:

व्यपोहितुं लोचनतो मुखानिलैरपारयन्तं किल पुष्पजं रजः ।
पयोधरेणोरसि काचिदुन्मनाः प्रियं जघानोन्नतपीवरस्तनी ॥

"The passionate one smote with her swelling breasts the chest of her lover who tried in vain to blow off with the breath of his mouth the pollen from her eye."

Śiś. VII. 57:

विनयति सुदृशो दृशः परागं प्रणयिनि कौसुममाननानिलेन ।
तदहितयुवतेरभीक्ष्णमक्ष्णोर्द्वयमपि रोषरजोभिरापुपूरे ॥

"The lover in removing by the breath of his mouth the pollen from one eye of the fair-eyed one, filled again and again with the dust of jealous rage both eyes of a rival beauty."

The following case is also instructive. Bhâravi says Kir. VIII. 35—36:

सरोजपत्त्रे नु विलीनषट्पदे विलोलदृष्टेः स्विदमू विलोचने ।
शिरोरुहाः स्विन्नतपक्ष्मसंततेर्द्विरेफवृन्दं नु निशब्दनिश्चलम् ॥
आगूढहासस्फुटदन्तकेसर मुखं स्विदेतद्विकसन्नु पङ्कजम् ।
इति प्रलीनां नलिनीवने सखी विदांबभूवुः सुचिरेण योषितः ॥

"Are these two lotus petals with a bee sitting on each, or are they the eyes of the coquettishly glancing (fair one)? Is this the hair of the bent-browed maiden, or is it a mutely hovering swarm of bees? Is that her face in which the stamina-like teeth appear at every gay laugh, or is it an opening lotus-flower? Such were the doubts of the women, but at last they recognised their friend in the forest of lotus-flowers."

Mâgha condenses the substance of these two verses in Śiś. VIII, 29, but adds point to it:

किं तावत्सरसि सरोजमेतदारादाहोस्विन्मुखमवभासते युवत्याः ।
संशय्य क्षणमिति निश्चिकाय कश्चिद्विब्बोकैर्बकसहवासिनां परोक्षैः ॥

"Doubting for a moment wether farther off in the lake he saw a lotus-flower or the face of a maiden, the youth recognised her by her coquettish graces: for they dwell not in the company of the egret."

Kir. IX. 67:

रुन्धती नयनवाक्यविकासं सादितोभयकरा परिरम्भे ।
व्रीडितस्य ललितं युवतीनां क्षीबता बहुगुणैरनुजह्रे ॥

"Intoxication, hindering the free use of the girls' eyes and speech, making both their hands to hang down in the embrace, thus imitated the effect of Modesty by many of its outward signs."

Śiś. x. 30:

कुर्वती मुकुलिताक्षियुगानामङ्गसादमवसादितवाचाम् ।
ईर्ष्ययेव हरता ह्रियमासां तद्गुणः स्वयमकारि मदेन ॥

"Intoxication, rendering stiff the limbs of the girls whose eyes were closed, and whose words became indistinct, removed their Modesty, as if jealous of it, and put on Modesty's appearance."

Kir. IX. 35:

न स्रजो रुरुचिरे रमणीभ्यश्चन्दनानि विरहे मदिरा वा ।
साधनेषु हि रतेरुपधत्ते रम्यतां प्रियसमागम एव ॥

"The young women took no delight in wreaths nor in sandal nor in wine while their lovers were absent; for it is the meeting with them which makes pleasant the implements of pleasure."

Mâgha gives a different turn to this idea Śiś. IX. 50:

न मनोरमास्वपि विशेषविदां निरचेष्ट योग्यमिदमेतदिति ।
गृहमेष्यति प्रियतमे सुदृशां वसनाङ्गरागसुमनःसु मनः ॥

"While expecting the visits of their lovers, the fair-eyed ones were unable to decide which of all their beautiful things, the clothes, the unguents, and the flowers, would suit them best, though they were fine judges of such things."

Here Mâgha has decidedly improved on the original. But he is not always equally happy in the changes which he introduces. Kir. VIII. 45:

परिस्फुरन्मीनविघट्टितोरवः सुराङ्गनास्त्रासविलोलदृष्टयः ।
उपाययुः कम्पितपाणिपल्लवाः सखीजनस्यापि विलोकनीयताम् ॥

"The (bathing) nymphs whose thighs were touched by the nimble fish, looked aghast and moved their slender hands: (thus) they offered a sight attractive even to their female companions."

Śiś. VIII. 24:

त्रस्यन्ती चलशफरीविघट्टितोरूर्वामोरूरतिशयमाप विभ्रमस्य ।
क्षुभ्यन्ति प्रसभमहो विनापि हेतोर्लीलाभिः किमु सति कारणे रमण्यः ॥

"Trembling when her thigh was touched by a nimble fish, the handsome-thighed maiden discovered extraordinary graces: without any ground, by mere coquetry, girls affect great fright indeed; and greater still is their fright, if there be a cause for it."

The reader will have remarked that Mâgha has taken over the phrase **विघट्टितोरु** from the original, as he has done with single words in some of the verses quoted above. But he tries to make up for

this loan by introducing a *śabdâlaṁkâra*, the *Lâṭânuprâsa*, in *vâmorû* at the same time showing his attention to niceties of grammar; for the latter word has a long *û* according to Pâṇ IV, 1, 70, while the vowel in *vighaṭṭitoru* is short.[1]

Mâgha betrays the same ambition of dignifying his imitations from Bhâravi by verbal ornaments in some of the verses quoted above. Thus we find in the second pâda of the verse X. 30 the Chhekânuprâsa; the verse VII. 57 is remarkable for its *chheka-* and *vṛitti-anuprâsas;* and the last pâda of the verse IX. 50 contains a *yamaka.*

However Mâgha's imitations are sometimes of a different kind; he combines in one verse suggestions from two or more verses of Bhâravi, or amplifies and expands one conceit of his predecessor in two or more couplets of his own. Take for instance Kir. VII. 32 and 34:

आयस्तः सुरसरिदोघरुद्धवर्त्मा संप्राप्तुं वनगजदानगन्धि रोधः ।
मूर्धानं निहितशिताङ्कुशं विधुन्वन्यन्तारं न विगणयांचकार नागः ॥ ३२ ॥

"The elephant striving to get across the stream of heavenly Gangâ, the opposite shore of which was fragrant with the ichor of wild elephants, shook his head under the sharp hook of the driver, and did not heed him."

आघ्राय क्षणमतितृष्यतापि रोषादुत्तीरं निहितविवृत्तलोचनेन ।
संपृक्तं वनकरिणां मदाम्बुसेकैर्नाचेमे हिममपि वारि वारणेन ॥ ३४ ॥

"Smelling an instant at the water impregnated by the ichor of wild elephants, and glancing furiously with dilated eyes at the opposite bank, the elephant did not drink the cool liquid, thirsty as he was."

Mâgha condenses the description of these scenes in one verse Śiś. V. 33:

[1] The Calcutta edition samvat 1925, and the new Bombay edition (1888) have the long *u* also in the first compound. But this is a mistake (probably of the *editio princeps*). Mallinâtha however must have found the first word spelt with a short *u* for he comments expressly on the long *u* of the *second* word only. Mâgha was to well versed in grammar to commit such a blunder, and besides Bhâravi would have taught him how to spell the word.

नादातुमन्यकरिमुक्तमदाम्बुतिक्तं
धूताङ्कुशेन न विहातुमपीच्छताम्भः ।
रुद्धे गजेन सरितः सरुषावतारे
रिक्तोदपात्रकरमास्त चिरं जनौघः ॥

"The furious elephant, who would not drink the water flavoured by the ichor of other elephants, nor leave it, shaking off the driver's hook, blocked up the passage to the river so that the people had to wait there with empty vessels in their hands."

But he works out the suggestions from Bhâravi's first stanza in two other verses v. 36, 41:

गण्डूषमुज्झितवता पयसः सरोषं
नागेन लब्धपरवारणमारुतेन ।
अम्भोधिरोधसि पृथुप्रतिमानभाग-
रुद्धोरुदन्तमुसलप्रसरं निपेते ॥३६॥

"The elephant who, scenting a rival, squirted out the water he was drinking, fell down on the shore of the lake, cleaving the ground with his massive teeth up to their root."

प्रत्यन्यदन्ति निशिताङ्कुशदूरभिन्न-
निर्याणनिर्यदसृजं चलितं निषादी ।
रोद्धुं महेभमपरिव्रढिमानमागा-
दाक्रान्तितो न वशमेति महान्परस्य ॥४१॥

"The driver was unable to keep back the elephant turning on his rival, though he deeply pricked with his sharp hook the corner of the beast's eye so that the blood trickled down; for the mighty ones are not subdued by violence."

In such cases it may sometimes be doubtful wether Mâgha copied from Bhâravi or from nature. For we must always keep in mind that Mâgha is a poet of the very first order, who combines a vivid imagination with an acute observation of life. It would be to little purpose to give at lenght all passages in composing which Mâgha may be assumed to have had before his mind — in some cases I should

say before his eyes — the work of Bhâravi. I therefore conclude this paragraph with a list of parallel passages from those parts of both poems which treat of the same subjects — premising however that my list lays no claim to be considered complete. K. II, 59, Ś. II, 2, XIII, 61; K. VII, 36. Ś. V, 39; K. VI, 11, Ś. V, 40; K. VII, 31, Ś. V, 46; K. X, 20, Ś. VI, 33; K. X, 3, Ś. VII, 6; K. VIII, 16, Ś. VII, 40; K. VIII, 7, Ś. VII, 41; K. VIII, 19, Ś. VII, 57; K. VIII, 14, Ś. VII, 58; K. XIV, 32, Ś. VIII, 2; K. VIII, 29, Ś. VIII, 7, 8; K. VIII, 57, Ś. VIII, 9; K. VIII, 31, Ś. VIII, 12; K. VIII, 27, Ś. VIII, 14. K. VIII, 44, Ś. VIII, 16; K. VIII, 56, Ś. VIII, 18; K. VIII, 46, Ś. VIII, 20; K. VIII, 33, Ś. VIII, 22; K. VIII, 45, Ś. VIII, 24; K. VII, 37, Ś. VIII, 25; K. VIII, 33, Ś. VIII, 26; K. VIII, 35, 36, Ś. VIII, 29; K. VIII, 50, Ś. VIII, 36—38; K. VIII, 41, Ś. VIII, 41; K. VIII, 54, Ś. VIII, 43; K. VIII, 32, Ś. VIII, 47; K. VIII, 38, Ś. VIII, 50, 58; K. VIII, 39, Ś. VIII, 54; K. VIII, 52, Ś. VIII, 55; K. IX, 6, Ś. IX, 2, 5; K. IX, 2, Ś. IX, 8; K. IX, 16, Ś. IX, 16; K. IX, 11, Ś. IX, 19; K. IX, 15, Ś. IX, 19, 20; K. IX, 33, Ś. IX, 40; K. IX, 35, Ś. IX, 50; K. IX, 37, Ś. IX, 78; K. IX, 55, Ś. X, 7; K. IX, 57, Ś. X, 9; K. IX, 56, Ś. X, 11; K. IX, 68, Ś. X, 18, 29, 35; K. IX, 36, Ś. X, 20; K. IX, 70, Ś. X, 21, 28; K. IX, 60, Ś. X, 24; K. IX, 67, Ś. X, 30; K. IX, 52, 53, Ś. X, 34; K. IX, 52, Ś. X, 44; K. IX, 72, Ś. X, 72; K. IX, 48, Ś. X, 73.

V.

The facts we have been examining, permit us to consider Mâgha as the rival of Bhâravi, at least of Bhâravi's fame as the then most admired poet. I have reserved one argument for this proposition, an argument which at first sight will appear startling, but which will now, that the relation between the two poets has been made out, be admitted as rather probable. It is derived from the names of the poets themselves. Whatever may have been the original etymology of *Bhâravi*, that word naturally suggests some such meaning as 'the sun *(ravi)* of brilliancy' *(bhâs)*. And *Mâgha*, which word does not occur again as a proper name and may therefore be a *nom de plume*, looks as if chosen by the rival of Bhâravi in order to proclaim his superiority

to him. For Mâgha, the month of January, certainly does deprive the sun of his rays.[1]

Though it may be regarded as the principal ambition of Mâgha to prove himself the equal of Bhâravi he occasionally emulates also Kâlidâsa. The ninth canto of the Raghuvaṁśa contains 54 stanzas in the Drutavilambita metre, the last line of each stanza contains a *yamaka* (e. g. verse 1 *yamavatâmavatâṁ cha dhuri sthitaḥ*). Similarly the sixth canto of the Śiśupâlavadha contains 66 stanzas, each adorned by the same kind of *yamaka.* This canto is devoted to the description of the seasons, and likewise the corresponding one of Kâlidâsa contains a long description of spring (24—48). The correspondence between these cantos can be traced farther; for in Ragh. v. 9 after those 54 stanzas in Drutavilambita follow 28 in 12 different metres, and in Śiś. VI, thirteen stanzas in eight different metres; a greater variety of metres than usually exhibited at the end of cantos in both poems. As regards similarity of subjects (except those also contained in the Kir.) the end of Ragh. V. v compares with Śiś. XII, and the latter part of Ragh. V. 13 with Śiś. XIII.

It may be supposed that Mâgha vied also with other poets whose works are lost to us. I will mention only that Śiś. XVI. 21—35 contains what is usually called a *durjananindâ.* This is a favourite topic with later poets, and is sometimes introduced at the beginning of some kâvyas e. g. of the Gauḍavaha, the Dharmaśarmâbhyudaya, the Śrîkaṇṭhacharita, the Vikramâṅkacharita. From the quaintness of Mâgha's remarks on this head it is likely that many former poets had tried their ability on this inexhaustible subject.

[1] Compare the following couplet by Râjaśekhara:

कृत्स्नप्रबोधकृद्वाणी भा रवेरिव भारवेः।
माघेनेव च माघेन कम्पः कस्य न जायते॥

and another couplet I dont know by whom:

माघेन विघ्नितोत्साहा नोत्सहन्ते पदक्रमे।
स्मरन्तो भारवेरेव कवयः कपयो यथा॥

I read स्मरन्तो instead of स्मरतो which the Subhâshitaratnabhâṇḍâgâra gives.

The construction we can put on the results of the foregoing discussion, would be the following. Mâgha endeavoured to force his claim to be acknowledged the greatest poet of his age, by contending with his most famous predecessors. His most arduous task which he seems to have had most at heart, was to outdo Bhâravi, who as may inferred, was at that time looked upon as the greatest poet lately risen to universal fame.

However it is obvious that Mâgha had still another end in view viz that of celebrating by his poem the glory of Vishṇu in the form of Kṛishṇa, while Bhâravi had sung the praises of Śiva. The religious, or rather sectarian tendency of the Kirâtârjunîya probably made this poem notwithstanding all its beauties and excellencies less acceptable to all those sects that did not acknowledge Śiva as the supreme deity. The Vishṇuites certainly must have felt jealous of the support which even poetry gave to the rival sect, and hence a zealous follower of their own sect, who was a favourite of Sarasvatî, must have had a strong inducement to set up as a rival of Bhâravi.

Keeping in mind all that has been said before, we are now in a position fully to understand the meaning of the last verse in the Śisupâlavadha which runs thus:

श्रीशब्दरम्यकृतसर्गसमाप्तिलक्ष्म
लक्ष्मीपतेश्चरितकीर्तनमात्रचारु[1]।
तस्यात्मजः सुकविकीर्तिदुराशयादः
काव्यं व्यधत्त शिशुपालवधाभिधानम्॥

"(Dattaka's) son, *ambitious to obtain the fame of an excellent poet,* composed this poem called Śiśupâlavadha, embellished by the word Śrî at the end of every canto, which poem is solely commendable for its celebrating the deeds of the Lord of Lakshmî."

[1] This is the reading of Vallabhadeva; the Calcutta edition has instead of मात्रचारु the words चारु माघः The name of Mâgha need however not been expressly mentioned, as the poet has taken care to preserve it by the Chakrabandha at the end of canto 19.

VI.

The religious motive which actuated Mâgha, is such that it may have induced a poet of another sect to follow in the steps of Mâgha. If an imitator of Mâgha was not generally acknowledged as a Mahâkavi, he was pretty sure to be considered one by his own sect. Such an imitation of the Śiśupâlavadha has been produced by the Jainas. This is Harichandra's Dharmaśarmâbhyudaya, published in the Kâvyamâlâ. That Harichandra imitated Mâgha is evident from his slavishly copying part of the plan of his work. I here give the arguments of the parallel cantos in both works with such details as make the agreement appear still closer.

Śiś. IV and Dharm. X description of mountain scenery. Various metres, beginning with Upajâti. Every third verse contains a *yamaka*.

Śiś. V and Dharm. XI description of the seasons. Metre, Drutavilambita. Each verse contains a *yamaka*.

Śiś. VII and Dharm. XII. Gathering flowers.

Śiś. VIII and Dharm. XIII. Bathing.

Śiś. IX and Dharm. XIV. Description of evening and night, moonrise, the toilet of the ladies etc.

Śiś. X and Dharm. XV. Drinking and love making. Metre, Svâgata.

Śiś. XI and Dharm. XVI, 1—37. Description of morning.

Śiś. XII and Dharm. XVI rest. Arrival at the end of the journey.

Śiś. XIX and Dharm. XIX. Fighting. Metre, Anushṭubh-śloka. Every second verse contains a verbal artifice most of which are common to both works. Mâgha gives his name and the title of his work in a Chakrabandha verse 120; Harichandra has produced three similar artificial verses for the same purpose.

Before I show in what way Harichandra borrowed from his model, it must be mentioned that he does not restrict his imitation to Mâgha. H. E. DR. VON BÖHTLINGK has drawn my attention to Dharma. X. 42 as an imitation of Kirât. V. 7. In Dharma. IV, 59 a whole pâda from Kumâras. I. 31 is inserted; but this is rather a witty appropriation, or a travesty, of a passage supposed to be known to all, than

broad borrowing. But he chiefly draws his ideas from Mâgha so that in reading the Dharm. one is constantly reminded of some passage in the Śiś. I shall give only a few instances from Dharm. XV subjoining to every verse of Harichandra's the original from the Śiś., so that the reader may easily form an opinion on the nature of the relation between the original and the imitation.

Dharm. XV. 50:

सीत्कृतानि कलहंसकनादः पाणिकङ्कणरणत्कृतमुच्चैः ।
ओष्ठखण्डनमनोभवसूत्रे भाष्यतां ययुरमूनि वधूनाम् ॥

Śiś. X. 75:

सीत्कृतानि मणितं करुणोक्तिः स्निग्धमुक्तमलमर्थवचांसि ।
हासभूषणरवाश्च रमण्याः कामसूत्रपदतामुपजग्मुः ॥

Dharm. XV. 41:

कुन्तलाञ्चनविचक्षणपाणिः प्रोन्नमय्य वदनं वनितायाः ।
कोपि लोलरसनाञ्चललीलालालनाचतुरमोष्ठमधासीत् ॥

Śiś. X. 52:

ह्रीभरादवनतं परिरम्भे रागवानवटुजेष्ववकृष्य ।
अर्पितोष्ठदलमाननपद्मं योषितो मुकुलिताक्षमधासीत् ॥

Dharm. XV. 42:

पीवरोच्चकुचतुम्बकचुम्बिन्यापुपोष कमितुः करदण्डे ।
वल्लकीत्वमनुताडिततन्त्रीक्वाणकूजितगुणेन पुरन्ध्री ॥

Śiś. X. 42:

आसु लङ्घितवतीष्टकराग्रे नीविमर्धमुकुलीकृतदृष्ट्या ।
रक्तवैणिकहताधरतन्त्रीमण्डलक्वणितचारु चुकूजे ॥[1]

From these quotations which might easily be multiplied, it will be clear to what extent Harichandra may be called an imitator of Mâgha. He certainly varies the ideas which he borrows, but the alterations do not lend to his verses the appearance of novelty; they therefore invariably fall short of the original. Yet it is but just to

[1] The same conceit has been imitated by Ratnâkara, Haravijaya I. 9.

state that Harichandra is not a bad imitator, and that his work will have given delight to his readers. His ambition apparently was to provide the sect to which he belonged with a Mahâkâvya, the subject of which was furnished by Jaina history, so that a staunch professor of that religion need not go beyond the pale of his community in quest of refined poetry.

Harichandra's time has not been made out as yet. Professor PETERSON, who has discovered the Dharmaśarmâbhyudaya, intimates as his opinion, that the author is not identical with the Harichandra who is praised by Bâṇa.[1]

This opinion is certainly correct. Harichandra is younger than Bâṇa by at least a century. For he imitates, to say the least, very closely some verses of Vâkpati's Gauḍavaha. As the subject is of some interest, I shall confront some of them with Harichandra's imitations.

Gauḍavaha 220:

भीयपरित्ताणमइं पइण्णमसिणो तुहाहिरूढस्स ।
मण्णे सङ्काविहुरे ण वेरिवग्गे वि ववसाओ ॥

"As thy sword had vowed to protect the terrified, it could not, I should say, show its valour even against thy enemies, for they too were trembling with fear."

Here is Harichandra's imitation, Dharm. II. 28, which is not much more than a translation of the Prâkrit verse into Sanskrit:

भयातुरत्राणमयीमनारतं महाप्रतिज्ञामधिरूढवानिव ।
न भूरिशङ्काविधुरे रिपावपि क्वचित्तदीयासिरचेष्टताहितम् ॥

Gauḍavaha 221 runs thus:

कोऊहलेण आहवपलोइया णरवोप्पियकरेण ।
पट्ठीओ परामुट्ठा तुमाए पणयाण वेरीण ॥

"Out of curiosity you (Yaśovarman) *touched* with your majestically applied hand the prostrate enemies' backs, on which you had *looked* in battle."

[1] See his Report for 1883—84, p. 77.

In Harichandra's imitation in Dharma. II. 8 the idea is more quaintly, but not better expressed than in the original:

वितीर्णमस्मभ्यमनेन संयुगे पुनः कुतो लब्धमितीव कौतुकात् ।
स कस्य पृष्ठं न नतारिभूभुजः कराग्रसंस्पर्शमिषाद्व्यलोकयत् ॥

"He (the king) inspected, as it were, by the touch of his fingers the back of every prostrate hostile king, as if he wondered how they had *recovered* (the back) which they had *given* (i. e. shown) him in battle."

Gauḍavaha 101:

चलियम्मि जम्मि वियणाविहुयफणामण्डलो वि णो मुयइ ।
महिवेढं बलभरखुत्तरयणसंदाणियं सेसो ॥

"When (Yaśovarman) went to war, Śesha could not, though he shook in anguish his expanded hood, remove from his head the disc of the earth which firmly adhered to his head-jewels into which it had been driven by the pressure of (the king's) army."

Harichandra's version of this couplet is little more than an expansion of the original. I give therefore the text only. Dharm. II. 6:

तदा तदुत्तुङ्गतुरङ्गमक्रमप्रहारमज्जन्मणिशङ्कुसंहताम् ।
न भूरिबाधाविधुरोप्यपोहितुं प्रगल्भतेद्यापि महीमहीश्वरः ॥

I conclude these quotations with Gauḍ. 771:

आसण्णपिययमाहरघडन्तफुडदसणकिरणभावेण ।
जा मुहरसासवं पिव पिवन्ति लीलामुणालेहिं ॥

"Who (the maidens) seemed to sip the wine from (their lovers') mouth by means of playfully applied white lotus-fibres in the shape of rays proceeding from the teeth through the opened lips of their lovers who were close by."

Dharm. XV. 19:

कान्तकान्तदशनच्छददेशे लग्नदन्तमणिदीधितिरेका ।
व्याजभाजुपजनेपि मृणालीनालकैरिव रसं प्रपिबन्ती ॥

"Notwithstanding the company there present, the maiden appeared to drink the liquor (out of her lover's mouth) by means of

canules of white lotus-fibres, for the rays of her jewel-like teeth fastened on the beautiful lips of her lover."

Compare also Gauḍ. 106 with Dharm. II. 22; Gauḍ. 102 with Dharm. II. 23; Gauḍ. 803 with Dharm. v. 32. These instances could no doubt be multiplied by a careful examination of both works. For our purpose we need no farther proof to show that Harichandra largely copied from Vâkpati. As Vâkpati flourished about the middle of the eighth century, Harichandra must be younger.

We need not wonder that Vâkpati was imitated by a poet who was fascinated by Mâgha. For Vâkpati is a first-rate poet, and would have been generally acknowledged as such, but for the language in which he composed his works. He got the title *Kavirâja* presumedly from Yaśovarman; and I make no doubt that this author is meant by the Kavirâja who is mentioned by Vâmana (Kâvyâl. IV. 1. 10).[1] There is still less cause for wonder that Harichandra, a Jaina, should have imitated Vâkpati. For we know that the Jainas were given to studying the Gauḍavaho.

After this digression we return now to our principal object.

VII.

I must now enter on the most difficult part of our subject, the question about the age of Bhâravi and Mâgha. As Bhâravi is wholly silent about himself, we must rely on other proofs for fixing the time in which he flourished. The Aihole inscription dated Śaka 556 or AD 634 mentiones Bhâravi together with Kâlidâsa as famous poets.[2] Accordingly Bhâravi must be older than that date. A quotation from the Kirâtârjunîya (a pâda of XIII. 14) occurs in the Kâśikâ on Pâṇ. I. 3. 23,[3] as Professor KIELHORN has pointed out. However this fact does not help us to advance beyond the conclusion derived from the poet's mention in the Aihole inscription.

[1] Suggested by Hâla 2?

[2] See *Ind. Ant.* VIII, 239.

[3] See *Ind. Ant.* XIV, 327.

Mâgha has appended to the Śiśupâlavadha five stanzas, in which he gives his pedigree. His grandfather Suprabhadeva was prime minister of a king, whose name is variously spelt as Varmalâkhya, Varmalâta, Varmanâma, Nirmalânta, Dharmanâbha, Dharmadeva, or Dharmanâtha;[1] of what country he was, we do not know. His father was Dattaka and bore a second name Sarvâśraya. Unfortunately this information does not enable us to fix the time of Mâgha. Nor are the legends,[2] told in Vallâla's Bhojaprabandha and in Merutuṅga's Prabandhachintâmaṇi, of any use for chronological purposes. For they would make us believe that Mâgha was a contemporary of king Bhoja of Dhârâ who lived in the eleventh century. This is however a palpable anachronism. For passages from the Śiśupâlavadha are already quoted in the Kâvyâlaṁkâra Vṛitti of Vâmana[3] who must be referred to the end of the eighth or the beginning of the ninth century. Mâgha therefore must have lived before the ninth century. But from internal evidence, which is alone available in our case, he can be shown to be anterior to the seventh century. For Bâṇa and Subandhu have borrowed from Mâgha as I shall now prove. DR. CARTELLIERI has shown that Bâṇa borrowed from Subandhu; it is therefore not unlikely that he should also have borrowed from Mâgha. In a description of the moonrise, Kâdambarî, ed. Peterson, p. 160, 17—20 we read शनैः शनैश्चन्द्रदर्शनामन्दमन्दस्मिताया दशनप्रभेव ज्योत्स्ना निष्पतन्ती निशाया मुखशोभामकरोत्। तदनु रसातलादवनीमवदार्योद्गच्छता शेषफणामण्डलेनेव रजनीकरबिम्बेनाराजत रजनी।

Compare Śiś. IX. 25—26:

वसुधान्तनिःसृतमिवाहिपतेः पटलं फणामणिसहस्ररुचाम्।
स्फुरदंशुजालमथ शीतरुचः ककुभं समस्कुरुत माघवनीम्॥
विशदप्रभापरिगतं विबभावुदयाचलव्यवहितेन्दुवपुः।
मुखमप्रकाशदशनं शनकैः सविलासहासमिव शक्रदिशः॥

[1] See preface p. 4 of the new Bombay edition of the Śiś. by Durgâprasâda and Śivadatta.

[2] They are given at lenght in the preface of the new Bombay edition of the Śiś.

[3] Śiś. I. 12, 25. x. 21. XIV. 14 in Kâvyâl. v. 1, 10; v. 2, 10; v, 1. 13; IV. 3, 8, respectively.

Bâṇa's description reads like a reminiscence from the Śiśupâlavadha. That these passages are intimately connected is moreover proved by the fact that the two conceits immediately follow each other in both works though in an inverted order. The slight alteration in Bâṇa's second sentence was, I suppose, caused by his recollecting a similar passage and combining it or mixing it up in his memory with the above quoted verse. That passage, Śiś. IV. 1 runs thus:

निश्वासधूमं सह रत्नभाभिर्भित्त्वोत्थितं भूमिमिवोरगाणाम् ।

The words भित्त्वोत्थितं भूमिम correspond to Bâṇa's अवनीमवदार्योच्छ्रता. This circumstance proves beyond doubt, I should think, that Bâṇa has borrowed from Mâgha.

I now turn to Subandhu, the celebrated predecessor of Bâṇa. I have noted the following passages which seem to be imitations from Mâgha. Subandhu in a lengthy description of the morning has the following conceit (p. 252 Calcutta edition): मत्संगतिप्रवृद्धो वारुणीसमागमाद्द्विजपतिरेष पतिष्यतीति हसन्त्यामिवाखण्डलककुभि "when the (guardian nymph of the) Eastern region seemed to wear a bright smile, because she watched the Moon (her lover) who had brightened in her embrace, now sinking low through keeping company with (her rival the nymph of) the Western region". — The last words have a double meaning which may be rendered: the illustrious lord of the Brahmans *(dvijapati)* becoming an outcast by being addicted to liquor *(vâruṇî)*. Compare Śiś. XI, 12:

उदयमुदितदीप्तिर्याति यः संगतौ मे
पतति न वरमिन्दुः सोपरामेष गत्वा ।
स्मितरुचिरिव सद्यः साभ्यसूयं प्रभेति
स्फुरति विशदमेषा पूर्वकाष्ठाङ्गनायाः ॥

"The light in the eastern sky becomes suddenly bright, as if the (guardian nymph) indignantly laughed at (her lover) the Moon who with splendour bright had attained eminence in her embrace, but who was now sinking low in going to her rival (or the West)."

The idea being exactly the same in both passages, it can be demonstrated that Subandhu borrowed from Mâgha, by an argument

which DR. CARTELLIERI has so successfully used in order to prove Bâṇa's posteriority to Subandhu, viz the circumstance, that the borrower not simply reproduced the original idea, but refined it by adding a subtle double meaning.

Another instance of borrowing is furnished by the following passage of the Vâsavadattâ p. 52, occurring in a description of the morning: नवनखपदसंसक्तकेशनिर्मोकवेदनाकृतसीत्कारनिर्गतदुग्धमुग्धदशनकिरणच्छटाधवलितभोगावासासु. "The sleeping rooms of the ladies were whitened by the mass of rays issuing from their milk-white teeth shown when they drew in their breath under the pain of detaching the hair which adhered to the fresh marks of (their lovers') nails."

Compare Śiś. XI, 54:

सरसनखपदान्तर्दृष्टकेशप्रमोकं
प्रणयिनि विदधाने योषितामुल्लसन्त्यः ।
विदधति दशनानां सीत्कृताविष्कृतानां
अभिनवरविभासः पद्मरागानुकारम् ॥

"The resplendent rays of the rising sun lend the colour of rubies to the ladies' teeth shown when they drew in their breath under the pain of the lover's detaching from the still wet marks of his nails the hair sticking to the wounds."

Subandhu has given to the idea expressed in Mâgha's verse a different turn in order that his borrowing may be concealed.

Our discussion has proved that Mâgha is anterior to Subandhu and Bâṇa. Bâṇa lived in the first half of the seventh century, he gives great praise to Subandhu who accordingly must be older, and belongs at least to the beginning of the seventh or the end of the sixth century. Now I think we may be pretty sure that Mâgha was dead when Subandhu wrote his Vâsavadattâ. For had Mâgha then be among the living, Subandhu who, as we have seen, knew the Śiśupâlavadha, could not have spoken of the contemporary poets in the contemptuous terms he uses in that wellknown verse which occurs in the poet's introduction to the Vâvasavadattâ;

सा रसवत्ता विहता नवका विलसन्ति चरति नो कं कः।
सरसीव कीर्तिशेषं गतवति भुवि विक्रमादित्ये ॥

"The fullness of taste is gone, new makers of verses are thriving, every one attacks everybody else (or: the prowess has perished, paltry moderns disport themselves, and the strong devour the weak) now that Vikramâditya exists only in the memory of mankind, even as a lake whose water is gone, and in which no more the egret sports nor the heron strides about."

Whatever may be thought of Vikramâditya whether Mâgha lived at his court or not, thus much is certain that a poet who fully deserved universal fame, could not be ranked among the *navakâḥ*. We therefore cannot place Mâgha later than about the middle of the sixth century; and Bhâravi who is older than Mâgha by at least a few decades, about the beginning of the sixth century.

It should however be kept in mind that these calculations do not fix the time at which these authors lived, but the limit after which they cannot be placed.

VIII.

In concluding this discussion I make bold to hazard a few remarks on the tradition about Mâgha's personal history. Merutuṅga, besides enlarging on Mâgha's connection with king Bhoja, relates that he began as a rich man, but lavishing all his money on the needy, ended poor. This story is supported by some facts which can be gathered from the poet's own Praśasti. His family apparently was noble and wealthy. For we learn from verses 1—2 of the Praśasti that his grandfather Suprabhadeva was prime minister to some king, a situation which in India generally brings much money to its owner. Whether Suprabhadeva's son, Dattaka, continued in office or not, cannot be made out with certainty from verses 3—4. But from the name Sarvâśraya 'the asylum of all' which the people gave him, and from the praise bestowed on him by his son, we may conclude that he exercised no small influence over his countrymen, which presup-

poses great riches to back it. His son, our poet, does not mention any patron of his. Accordingly we may infer that he lived as an independent gentleman of easy means, since he came from a wealthy family. But as an opulent poet courting universal fame, will be courted by greedy flatterers, and as Mâgha seems to have lived fast (for he describes the pleasures of life apparently as one who did know them not merely from books) we may credit him with having run through his fortune and having at last landed in indigence, as both versions of the legend relate. I am further inclined to give credence to the tradition that Mâgha was a native of Gujarât; for as such he would be familiar with the western ocean and with mount Girnâr, which are described in the third and fourth cantos of the Śiśupâlavadha.

I intend continuing this inquiry regarding the earliest Mahâkâvyas in some later number. The results of this discussion will, I trust, serve as a sound basis for my future researches.

On Rudraṭa and Rudrabhaṭṭa.

By

Hermann Jacobi.

When reviewing, in the *Literaturblatt für Orient. Philologie* III, 71 ff., Pischel's edition of Rudra's Śriṅgâratilaka, I had not yet received Rudraṭa's Kâvyâlaṅkâra, edited in the Kâvyamâlâ. I was therefore not in a position to examine in detail the question wether Rudraṭa and Rudrabhaṭṭa are but two names of one author, as Aufrecht, Bühler, Peterson, Pischel, Weber, and some native writers assert, or are two distinct authors, as the editors of Rudraṭa's Kâvyâlaṅkâra maintain on the diversity of the names Rudraṭa and Rudrabhaṭṭa. Having since read Rudraṭa's pleasant exposition of the Alaṅkâra, I have become convinced that he can not be the same person with Rudra. For in the Kâvyâlaṅkâra the former entertains, on some points, opinions different from those of Rudra in his Śriṅgâratilaka. In order to prove my proposition I shall discuss the whole question at length.

Those who hold that Rudraṭa is no other than Rudra, will point to many verses which, but for the different metre, are nearly the same in both works. Here are two instances

अन्यां निषेवमाणे तु यदि कुप्यति सा प्रिये ।
रोदित्यस्यायतः स्वल्पमनुनीता च तुष्यति ॥
आरूढयौवना मध्या प्रादुर्भूतमनोभवा ।
प्रगल्भवचना किंचिद्विचित्रसुरता यथा ॥

With these verses (S. T. 1. 56, 58) compare the following (K. A. 12. 20, 21.)

अन्यां निषेवमाणे सा कुप्यति नायके ततस्तस्य ।
रोदिति केवलमग्रे मृदुनोपायेन तुष्यति च ॥
आरूढयौवनभरा मध्याविर्भूतमन्मथोत्साहा ।
उन्निन्नप्रागल्भ्या किंचिद्रूतसुरतचातुर्या ॥

But it should be borne in mind that in these and like cases definitions are given, and that definitions having been fixed by previous authorities admit of little change in words and phrases. Hence they are expressed by different authors almost in the same words. Hindu scholars did not try to establish their claim to originality by altering the words of their authorities; it is in the deviations from the opinions of his predecessor that we must look for the originality of an Indian author. Whoever has studied a Śâstra must have been struck by the great agreement and likeness which characterises the works of different authors on the same subject. But if he looks beneath the surface, he will detect many points of difference, may be unimportant ones in our eyes, yet important enough for the Hindus to look on two such authors as members, or perhaps heads of different schools. Tried by this standard Rudraṭa appears as an original teacher of poetics, while Rudra, at his best an original poet, follows, as an expounder of his Śâstra, the common herd.

Rudraṭa's Kâvyâlaṅkâra covers the whole ground of poetics, while Rudra singles out only a part of it; yet he gives also the general outlines of the system. The key-stone of it is the theory of the *rasas.* The common opinion, shared by Rudra, is, that there are nine *rasas* (Ś. T. 1. 9. nava rasâ matâḥ). But Rudraṭa admits ten *rasas,* viz. the nine common ones (which however he enumerates, and treats of, in an order different from that followed by Rudra) and *preyân.* After enumerating them he pointedly adds: *iti mantavyâ rasâḥ sarve* (K. A. 12. 3).

Rudra (Ś. T. 3. 52 ff.) treats of the four *vṛittis* (Kaiśikî, Ârabhaṭî, Sâtvatî, Bhâratî). This term properly belongs to dramatics, and denotes

different modes of representing actions. Rudra, however, extending the original meaning applies this term to lyrics. Rudraṭa has nothing like the four *vṛittis* of Rudra, though he uses the same word in a different technical sense. His *vṛittis*, of which he enumerates five (K. A. 2. 19. *madhurâ, prauḍhâ, parushâ, lalitâ, bhadrâ*) refer to the diction and depend on the sounds of the words, used in a verse.

Again a generally adopted tenet of the *gaya ciencia* of which our authors claim to be masters, is that there are eight *avasthâs* of the *nâyikâs* (svâdhînapatikâ etc.). Rudra describes and illustrates these eight classes (Ś. T. 1. 131 ff.). But Rudraṭa admits only four classes (K. A. 12. 41—46). This innovation seems to have revolted the general reader. Hence 14 stanzas, stigmatized as *prakshipta,* are inserted before the passage just adverted to, and in these spurious stanzas (spurious, because irreconcilable with what follows) the eight *avasthâs* are described in the usual way.

I will mention some, at least, of the minor discrepancies between both works. Rudra (Ś. T. 1. 92) enumerates three occasions for the girl to see the beloved one; Rudraṭa (K. A. 12. 13) adds a fourth viz. *indrajâla*. Rudra (Ś. T. 1. 115) says that the girl when seeing her sweetheart betrays her inward joy by shutting her eyes (chakshur mîlati), Rudraṭa however says (K. A. 12. 37) that the girl's glances become fixed *(nishpandatâranayanâ)*. Rudra (Ś. T. 2. 49) declares the lover guilty of a "middle crime", if he is detected in conversation with some other girl; but Rudraṭa (K. A. 14. 10) adds that the crime becomes heavy in case the girl herself catches her truant lover taking such liberties. Rudraṭa has some pratical hints (K. A. 14, 22—24) how to put off an offended girl to whom an eavesdropper has given information against her lover; but Rudra, the reprobate rogue, does not seem to have been much disturbed by such crosses, as he has no advice for the like emergencies. But he eloquently praises courtesans (Ś. T. 1. 120—130), while Rudraṭa (K. A. 12. 39, 40) blames them in strong terms. Rudra says (Ś. T. 2. 53. 59) that the weight of tresspasses in love depend on *deśa, kâla* and *prasaṅga;* Rudraṭa (K. A. 14. 58) adds a fourth — *pâtra.*

The instances of divergence in doctrine between both authors might easily be multiplied, but those given above will do for our purpose. I shall now show that Rudra and Rudraṭa are not of the same religious persuasion. Pischel says that they are both Śaivas. That Rudra was a votary of Śiva is evident from Ś. T. 1. 1; 3. 85. But Rudraṭa does not name Śiva among his *ishṭadevatâs*: Bhavânî, Vishṇu and Gaṇeśa (K. a. 1. 1. 2. 9; 16. 42). Three times he declares Bhavânî the highest deity, without even mentioning Śiva; for a devotee of Durgâ need not also choose for his tutelary god her divine consort. Rudraṭa, for one, places Vishṇu higher than Śiva, since he names Vishṇu among his *ishṭadevatâs* (K. A. 16. 42) and makes him the first god in the Trimûrti (K. A. 7. 36). Every true adorer of Śiva gives him the precedence in the Trimûrti, as Kâlidâsa (Kum. S. 2. 6) and Bhâravi (Kir. 18. 35) do, and an adorer of Vishṇu places that god first, as does Mâgha (Śiś. 14. 61). Therefore Rudraṭa cannot have been a devotee of Śiva, while Rudra certainly was one. From their difference in religion as well as from that in their science, if science it be, follows that Rudraṭa and Rudra are two distinct writers.

All that Pischel says on the probable age of the author of the Śṛiṅgâratilaka, has reference not to Rudra but to Rudraṭa. With regard to the latter I hope to be able to add something to the results arrived at by Pischel. It is all but certain that Rudraṭa was a native of Kashmir. His very name points in that direction in as much as the suffix *ṭa* is found in many names of Kashmirians; instance: Kallaṭa, Chippaṭa, Bhambhaṭa, Bhallaṭa, Mammaṭa, Lavaṭa, Varṇaṭa, Saṅkaṭa, Sarvaṭa, nearly all taken from the Râjataraṅgiṇî. Besides this, it is a fact pointed out by Pischel that Rudraṭa is first quoted by Kashmirian authors on poetics, — Mammaṭa and Ruyyaka. Pischel has shown that Pratîhârendurâja, who quotes Rudraṭa, flourished in the first half of the tenth century. Hence Rudraṭa must have lived earlier. Again, as Pischel has pointed out, Rudraṭa is always named after Udbhaṭa who lived under Jayâpîḍa 779—813 A D. Rudraṭa therefore must have lived between, say about, 800 and 900 A D. Now Rudraṭa gives an

example of the *vakrokti*: (K. A. 2. 15): *kiṃ Gauri mâm* etc. which was clearly prompted by Ratnâkara's Vakroktipañchâśikâ, for it contains the same raillery between Śiva and Gaurî displayed in Ratnâkara's admirable poem. I therefore make no doubt that Rudraṭa imitated Ratnâkara in his example of the *vakrokti*, a poetical figure not yet defined in the same way by the older writers on Alaṅkâra, as far as I know. As Ratnâkara flourished under Bâlabṛihaspati and Avantivarman, Rudraṭa must have lived later, either under Avantivarman (857—884), or, as I shall try to prove, under Śaṅkaravarman (884—903). It is true that he is not mentioned in the Râjataraṅgiṇî. This omission is probably due to the fact that Rudraṭa was not patronised by the king of his time. For that can be made out from Rudraṭa's own words K. A. 1. 5—10: 5. "Time will destroy the temples of gods and other monuments raised by kings: their very name would fade away if there were no good poets (to immortalize it in their songs) 6. Is the poet not indeed a benefactor who thus makes last and grow, and endears to all people, the fame of another man? 7. All truly wise men agree in this that *merit* is acquired by benefitting others. 8. Riches, liberation from calamities, utmost happiness, in short whatever he desires, gets the poet by beautiful praises of the gods. 9. Thus by praises of Durgâ some have overcome insuperable disaster, others were freed from disease, and others again got the desired boon. 10. From whom former poets have promptly received the desired boons, those gods are still the same, though the kings be changed."

Such language can be used but by a man who despaires of winning the king's favour. The blame thrown on the king that be, and the poet's boast of unselfishness in praising others would not suit the courtier who touched the king's golden mohurs. The blame would be untrue, if Avantivarman, the patron of arts, was to be understood. But in every way it fits Śaṅkaravarman 'who in his country set an example for despising the learned' (Râjat. v, 183). Hence I think it most probable, that Rudraṭa was a contemporary of Śaṅkaravarman.

Kalhaṇa says about the poets in Śaṅkaravarman's time (Râjatar. v, 203):

'Since he (Śaṅkaravarman), fearing the expenses involved, did not care to associate with men of merit, poets like Bhallaṭa and others *(Bhallaṭâdayaḥ)* had to choose lower professions. Good poets received no salary.'

Bhallaṭa[1] whose Śataka has been printed in the Kâvyamâlâ of 1887 is the only poet mentioned by name. But there were 'others' besides him. One of these probably was Rudraṭa.

Very little can be made out about Rudra. Some of his illustrations are quoted, in Anthologies by Vâgbhaṭa, Viśvanâtha and twice by Hemachandra. The latter seems to be the oldest writer who knows the Śṛiṅgâratilaka. We can for the present say no more than that Rudra lived before the twelfth century A. D., but probably not much earlier.

[1] Many stanzas of Bhallaṭa, taken from the Śataka, were known from other sources. But Peterson and the editors of the Śataka have overlooked the above quoted passage of the Râjataraṅgiṇî which settles the question about that poet's age.

Additional note to II, p. 154.

In my paper on Rudraṭa and Rudrabhaṭṭa (above p. 152 ff.) I have adduced the stanza कज्जलहिमकनकरुचः Kâvyâlaṅkâra 7, 36 as an auxiliary proof for the fact, already established by other evidence, that Rudraṭa was no Śaiva, as he does not give Śiva the first place in the Trimûrti. For in naming a number of gods or any persons

every body will name first that one whom he considers the most important. This rule can be demonstrated by many instances taken from classical writers. Now D[r] R. OTTO FRANKE (*ZDMG* vol. 42, p. 435) has shown that in the case under consideration the order of the members of the Trimûrti forming a dvandva compound is regulated by a rule of Pâṇini (II, 2, 32). This objection is incontrovertible. Hence I retract my above argument, though not my assertion, which rests on other grounds.

To evade the objection of D[r] FRANKE it might be suggested that an author could choose, among the many synonyms, such names of the gods which, not coming under Pâṇ. II, 2, 32, would permit him to name the gods in an order agreeing with his religious persuasion. But an analogous case I have lately lighted upon, shows that grammar is stronger than religious motives. For Trivikramabhaṭṭa, the author of the Nalachampû, is decidedly a Śaiva, as is proved by the maṅgala and the last verse of each uchchhvâsa; hence in 6, 38

सन्ध्यार्धवहं ईशः कृतकंसभयं च पौरुषं विष्णोः ।
ब्रह्मापि नाभिजातः केनोपमिमीमहे नृप भवन्तम् ॥

he names Śiva first, as no other motive interferes. But in 6, 32

चक्रधरं विषमाक्षं कृतमदकलराजहंससंचारम् ।
हरिहरविरञ्चिसदृशं भजत पयोष्णीतटं मुनयः ॥

where the names of the three gods form a dvandva compound, Pâṇini's rule accounts for the order of the gods.

HERMANN JACOBI.

Rudraṭa und Rudrabhaṭṭa.

Eine Erwiderung.

Von

Hermann Jacobi.

In der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 2, 151 fgg. habe ich den Nachweis zu erbringen versucht, dass Rudraṭa, der Verfasser des Kâvyâlankâra, und Rudra oder Rudrabhaṭṭa, der Verfasser des Çṛingâratilaka, verschiedene Personen seien; ihre gesonderte Individualität lasse sich sowohl aus ihren Ansichten über wichtigere und weniger wichtige Theile ihrer Wissenschaft, als auch aus ihrer religiösen Stellung noch deutlich erkennen. Pischel, der Herausgeber des Çṛingâratilaka, bekämpft meine Beweisführung und ihr Resultat aufs Entschiedenste, oben p. 296 fgg. Es liegt mir also ob, seine Gegengründe zu prüfen, und zu untersuchen, ob sie die Frage in ein anderes Licht rücken.

Die Sache selbst verhält sich nun folgendermassen: Der Autor des Kâvyâlankâra nennt sich in seinem Werke selbst Rudraṭa, der des Çṛingâratilaka dagegen Rudra. In den Kapitelunterschriften heisst der Verfasser des Kâvyâl. durchweg Rudraṭa, der des Çṛing. dagegen Rudra oder Rudrabhaṭṭa, nur einmal in einer kaschmirischen Handschrift Rudraṭa. Nach Pischel ist diese Handschrift „die einzige, die ernstlich für unsere Frage in Betracht kommt, weil sie ein Çāradā Ms. ist". Diese Behauptung involvirt eine petitio principii. Denn sie wäre nur dann wahr, wenn die Identität Rudra's mit dem Kaschmirer Rudraṭa erwiesen wäre; diese aber zu beweisen liegt ja gerade Pischel ob. Da nun über Rudra's Heimath nichts bekannt ist, so hat das Çâradâ Ms. keinerlei Vorzug vor den Handschriften anderer Provenienz. Von meinem Standpunkte aus wäre vielmehr zu sagen: einem kaschmirischen Schreiber lag es nahe, an Stelle des weniger bekannten Namens Rudrabhaṭṭa den in Kaschmir, seinem Heimathslande, besonders geläufigen Namen Rudraṭa zu setzen.

In letzter Linie kommen die Zeugnisse der Compilatoren, Commentatoren etc., welche Verse des Rudra oder des Rudraṭa an-

führen, und zwar oft die des Einen unter dem Namen des Andern[1]). Nun weiss man aber, was auf die Autorität dieser Schriftsteller zu geben ist; da sie keinen literarhistorischen Sinn haben (der den Indern ebenso fern wie der historische liegt), so nennen sie ihre Autoren ohne ängstliche Prüfung, meist wohl so, wie sie es in ihrer Vorlage fanden. Daher wird nicht selten derselbe Vers ganz verschiedenen Dichtern zugeschrieben. Wie geringes Gewicht hat dabei die Verwechselung zweier so ähnlicher Namen wie Rudraṭa und Rudrabhaṭṭa! Darauf allein den Schluss bauen, dass beide identisch seien, würde doch sehr gewagt sein. Trotz der Aehnlichkeit der beiden Namen, ist nicht erweisbar, dass der eine für den anderen stehen könnte, d. h. die Namen rein als Wörter betrachtet. Denn was auch das in kaschmirischen Namen so häufige Suffix *ṭa* bedeuten mag, sicherlich scheint es nicht bedeutungslos gewesen zu sein, so dass es ohne Weiteres hätte abgeworfen werden können. Mamma und Mammaṭa, Lava und Lavaṭa sind verschiedene Namen und bezeichnen verschiedene Personen; nicht kann in diesen Fällen die kürzere Form für die längere gebraucht werden. Aus demselben Grunde ist es zweifelhaft, ob Rudra für Rudraṭa gebraucht werden könnte.

An diesem Punkte setzte nun meine Untersuchung ein; es galt auch durch innere Gründe darzuthun, dass Rudra und Rudraṭa zwei verschiedene Autoren seien. Ich zeigte, dass Rudraṭa in einigen Fundamentallehren des ästhetischen und erotischen Systems von Rudra abweiche. Rudraṭa stellt zehn rasa auf, während Rudra nur die gewöhnlichen neuen gelten lässt. Nun weiss jeder Anfänger im Alankâraçâstra, dass nicht alle Autoren neun rasa annehmen, sondern einige acht, andere zehn etc. Dadurch, dass Pischel sich anstellt, als ob er diese allbekannte Thatsache erst durch einige Citate beweisen müsse, verdunkelt er den streitigen Punkt: er hätte Citate dafür anbringen müssen, dass e i n u n d d e r s e l b e Schriftsteller bald neun, bald mehr oder weniger rasa aufstelle. D a s ist der Kernpunkt; ihn lässt aber Pischel's Polemik unberührt. Wir wissen aber, dass eine solche Gleichgiltigkeit gegen die Grundlehren seines Çâstra jedem Paṇḍit fern liegt. Wenn daher Rudraṭa zehn, Rudra aber neun rasa annimmt, so sind sie eben grundverschiedener Meinung, und kann diese Verschiedenheit nicht damit beseitigt werden, dass man sagt, auch Andere haben 10 rasa angenommen.

1) Pischel meint, mir wäre dieser Thatbestand entgangen; andernfalls „würde ich meinen Aufsatz nicht veröffentlicht haben". Er aber übersah meine Worte „as some native writers assert". Ich habe nirgends behauptet „dass der Verfasser des Kāvyāl. s t e t s Rudraṭa, der des Çṛṅgārat. s t e t s Rudrabhaṭṭa oder Rudra" heisse. Noch habe ich angedeutet, dass dies der e i n z i g e Grund für die Verschiedenheit beider Autoren sei, wie Pischel mir imputirt; im Gegentheil ist ja doch meine Untersuchung grade auf die Beibringung a n d e r e r Gründe gerichtet.

Aber Pischel hat noch eine andere Erklärung für die grösseren Differenzen zwischen Rudraṭa und Rudra. Hier sind seine eigenen Worte: „Rudraṭa sagt Çṛṅgārat. 1, 5 ausdrücklich, gewöhnlich seien die rasas in Bezug auf das Drama geschildert worden, er wolle sie in Bezug auf die Kunstgedichte (*kāvyam*) darstellen. Wir müssen daher erwarten, dass seine Darstellung in diesem Werke sich eng anlehnen wird an die für das Drama geltenden Gesetze. Daher hier die neun rasas, daher die vier vṛttis, daher die acht Liebhaberinnen". Pischel hatte kurz vorher betont, dass gerade die Dramatiker häufig einen der neun rasa leugnen. Welchen Sinn hat dann jetzt sein „daher hier die neun rasas". Warum sind Rudraṭa's vier avasthâ nicht ebenso geeignet für das Drama, als die gemeinen acht? Richtig an der Behauptung ist nur die von mir gemachte Beobachtung, dass Rudra sich sklavisch an einige Lehren der Dramatik anlehnt, wie aus seinen vier vṛitti zu ersehen ist, die eigentlich im kâvya gar keinen Platz haben. Rudra will nun aber nicht blos Beispiele dichten, sondern er giebt auch sein Lehrgebäude; aber darin ist er ganz unselbständig. Rudraṭa dagegen ist in hohem Grade ein selbständiger Denker, der sich gar nichts daraus macht, von der landläufigen Doctrin abzuweichen. Hier erkennt man die Charakterverschiedenheit der beiden Autoren. Eine Altersdifferenz bei demselben Autor erklärt diese Verschiedenheiten, die einen gründlichen Wandel der Person bedeuten, nicht in genügender Weise. Rudra macht keinen so jugendlichen, noch Rudraṭa einen greisenhaften Eindruck. Wir werden auch im Verfolg noch weitere Andeutungen der Charakterverschiedenheit zwischen Rudra und Rudraṭa finden.

In die zweite Linie meiner Beweisführung stellte ich einige Abweichungen im Detail beider Werke „minor discrepancies" wie ich sie ausdrücklich nannte. Kein Unbefangener wird beim Lesen meines Aufsatzes den Eindruck haben, als ob ich für jede dieser weniger bedeutenden Abweichungen den Anspruch erhöbe, dass sie schon allein für sich bewiese, Rudra und Rudraṭa könnten nicht dieselbe Person sein[1]). Beständen sie allein, und nicht neben und mit ihnen die grösseren Differenzen, so wäre vielleicht Pischel's Erklärung zulässig, dass Rudraṭa den Kâvyâl. später als den Çringârat. geschrieben und darin ergänzt habe „was er im Çṛṅgārat. übersehen hatte". Zum Theil werden die „meist ganz geringfügigen Kleinigkeiten", durch die sich beide Werke von einander unterscheiden, von Pischel eingeräumt, zum Theil geleugnet. Ich muss auch hier seine Ausstellungen beleuchten, da mir kaum eine zutreffend erscheint.

So hatte ich behauptet, dass Rudra die Hetären lobe, Rudraṭa

1) Pischel sagt trotzdem p. 300: „Hier wird also als vierte Gelegenheit den Geliebten zu sehen indrajâla hinzugefügt und deswegen soll der Verfasser des Kāvyāl. verschieden sein von dem des Çriṅgārat.!"

sie in starken Ausdrücken tadele. Dazu Pischel: „daran ist kein Wort wahr". Er führt dann aber selbst aus, Rudra (Çṛing. I, 121) wende sich gegen die Ansicht, „dass der Dichter eine Hetäre nicht auch verliebt schildern dürfe". Rudra gebraucht dabei den drastischen Ausdruck „bei den Hetären hätten doch die Reiher nicht die Liebe aufgefressen" Wie wegwerfend spricht er hier von der gegnerischen Ansicht! Diese wird offenbar von Rudraṭa (Kâvyâl. 12, 39—40) getheilt, weil ihm die Hetären eben nur als feile Dirnen gelten, die lediglich aufs Geschäft aus sind. Rudraṭa würde danach ihnen nur çṛiṅgârâbhâsa, nicht aber wahre Liebe (râga) zugestehen, wie Rudra ausdrücklich thut, Çṛing. I, 123. Ist es nun wahrscheinlich, dass ein Autor in einem späteren Werke eine Behauptung an ihrer Stelle im System gänzlich unterdrücken werde, die er in einem früheren, ich möchte sagen, mit Knüppelschlägen vertheidigte? — Eine ähnliche Meinungsverschiedenheit herrscht, um das hier nachzutragen, zwischen Rudraṭa und Rudra, wo es sich um Ehebruch handelt (Kâvyâl. 14, 12—14. Çṛing. 2, 40—42). Beide Autoren sagen zunächst, der Dichter dürfe nicht lehren, wie man fremde Weiber verführen könne; aber der Zusammenhang der Erzählung könne für den Helden Ehebruch nothwendig machen; zu seiner Selbsterhaltung sagt Rudraṭa; aus bhaya und *bahumâna* sagt Rudra. Wie Rudra über die verbotene Liebe denkt, gesteht er in dem vorausgehenden Verse selbst: „für die schärfste Waffe Amor's halte ich die Sprödigkeit der Weiber, die Schwierigkeit der Eroberung und die mannigfaltigen Hindernisse". Giebt sich da Rudra nicht als einen „argen Sünder" [1]) zu erkennen, während Rudraṭa von jedem Vorwurf frei bleibt?

Des weiteren wies ich auf die Differenz hin bei der Schilderung, wir würden sagen, des hysterischen Zustandes, welcher sich des Mädchens beim Anblick des Geliebten bemächtigt: cakshur mîlati Çṛing. 1, 115; wogegen nishpandatâranayanâ. Kâvyâl. 12, 37. Sind es denn nicht zwei verschiedene Symptome, das Schliessen der Augen und stieres Blicken? Dass beides identisch sei, glaubt Pischel durch Verweis auf Çṛing. 1, 90 darzuthun. Dort steht nimîlitâkshyâḥ — nishpandaṃ vapuḥ! Wiederum frage ich, ist denn nishpandaṃ vapuḥ und nishpandatâranayanâ dasselbe? Pischel deutet an, dass bei geschlossenen Augen die Augen nicht gerollt werden. Nun wohl; aber wem wird es denn einfallen, einen Zustand zu schildern durch ein Symptom, das man nicht sehen, sondern nur erschliessen kann? Pischel sagt: „für die Sache ist es ganz gleichgültig, ob das Mädchen die Augen schliesst oder starre Augen macht. Der Zweck ist auszudrücken, dass es den Geliebten nicht ansehen kann,

1) Dás heisst „reprobate rogue" in seinem Zusammenhange und nicht „abgefeimter Schurke", wie es Pischel übersetzt, um dann sagen zu können, es sei ganz unindisch, einen solchen Massstab an derartige Verhältnisse zu legen.

und kein Mensch kann lange starre Augen machen, sondern wird sie bald schliessen". Ist das der Zweck? Warum das Mädchen im Zustande der höchsten sinnlichen Erregung den Geliebten nicht ansehen k ö n n e, ist mir nicht erfindlich.

Ferner hatte ich eine Differenz zwischen Kâvyâl. 14, 16 und Çṛing. 2, 49 gefunden. Rudra sagt: dṛishṭe priyatame râgâd anyayâ saha jalpati, | sakhyâkhyâte tathâ (resp. thavâ) doshe, mâno 'yam madhyamo; yathâ: | „Wenn der Geliebte in intimem Gespräch mit einer Anderen gesehen wird, und (resp. oder) wenn sein Vergehen von einer Freundin hinterbracht wird, dann ist der Zorn ein mittlerer". Rudraṭa aber sagt: ein mittleres Vergehen ist Sprechen (mit einer Nebenbuhlerin) .... ein mittleres Vergehen wird schwer, wenn sie es mit eigenen Augen sieht (madhyamas tathâ 'lâpaḥ .... madhyo jyâyân svayaṃ dṛishṭaḥ). Also nach Rudra ist das Sprechen mit der Nebenbuhlerin stets ein mittleres Vergehen, nach Rudraṭa nur, wenn es die Geliebte nicht mit eigenen Augen sieht. Pischel glaubt hier auf folgende Weise die „volle Uebereinstimmung" beider Werke constatiren zu können. Çṛing. 2, 47 wird gesagt, wenn das Mädchen die Spuren geschlechtlichen Verkehrs mit einer Anderen bei ihrem Geliebten findet etc., dann sei der Zorn gross. Nach Pischel soll hier svayaṃ dṛishṭe nakhânkite gleich sein dem svayaṃ dṛishṭaḥ sc. madhyo doshaḥ in der oben behandelten Stelle des Kâvyâl. Sind denn Nägelspuren und ein Gespräch dasselbe, oder lässt denn ein Gespräch Nägelspuren zurück? Auch die Berufung auf Çṛing. 2, 59 ist gegenstandslos; denn in diesem Verse wird gesagt, dass auch ein geringer Zorn gross werde, wenn das Mädchen ihrer Botin ansichtig werde oder frische Spuren des Vergehens finde. Hier hat Pischel seinen Autor missverstanden: es ist nicht von der Botin der Nebenbuhlerin die Rede, wie er übersetzt, sondern von ihrer eigenen; denn ersteres wäre doch schon ein schweres Vergehen. Aus den Beispielen lässt sich der wahre Sachverhalt leicht erkennen: Wenn das Mädchen schon ihrem Geliebten verzeihen will, so flammt ihr Zorn von neuem auf, wenn ihr der Anblick der Botin die ganze Geschichte wieder ins Gedächtniss zurückruft. Was hat aber alles dies mit dem âlâpaḥ svayaṃ dṛishṭaḥ zu thun? Dadurch wird der aufgedeckte Widerspruch zwischen Rudra und Rudraṭa nicht beseitigt. Der eben behandelte Vers 2, 59 hat seine Parallele im Kâvyâl. 14, 21, wo von dem prasanga, den begleitenden Umständen die Rede ist, und wo dem dûtijanasya entspricht sakalasakhîparivṛitatâ. Es ist zu beachten, dass in dieser ganzen Darstellung des mâna Rudraṭa viel schärfere Distinctionen macht als Rudra, was auch zu den „minor discrepancies" gerechnet werden muss. Endlich hatte ich darauf hingewiesen, dass Rudraṭa Rathschläge giebt, wie Jemand sich bei seiner Geliebten, die über eine Untreue erzürnt ist, durch allerlei Ausflüchte reinigen könne; Rudra aber habe nichts dem ähnliches. Ich habe allerdings durch das unglücklich gewählte „eavesdropper" den Sach-

verhalt nicht richtig dargestellt, aber trotzdem bleibt die Sache im wesentlichen so, wie ich sie angegeben habe: Rudraṭa giebt Rathschläge, Rudra nicht.

Ich habe alle von Pischel beanstandeten „minor discrepancies" besprochen und gezeigt, dass sie vorhanden sind und Pischel's Einwände auf schwachem Grunde ruhen. Diese Argumente bleiben also bestehen, aber ihre Beweiskraft wird von Pischel namentlich deshalb in Zweifel gezogen, weil, worauf ich selbst hingewiesen habe, die Regeln bei beiden Autoren oft beinahe wörtlich übereinstimmen. Ich habe aber nicht verfehlt anzudeuten, wie solche Uebereinstimmung in der Theorie zu erklären ist. Pischel nennt meine Bemerkungen schlankweg „allgemeine Redensarten" und spricht von „abschreiben". Wer verschiedene çâstra kennt, weiss, dass wörtliche Uebereinstimmungen in ihnen etwas anders aufzufassen sind als Plagiat bei uns. Doch dies nebenbei. Pischel verlangt, ich solle zeigen, wer von dem Anderen „abgeschrieben" habe. Das wäre wohl der einfachste Weg zur Lösung der Schwierigkeit, wenn nicht die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit vorhanden wäre, dass beide aus einer ältern Quelle „abgeschrieben" haben, oder dass Zwischenglieder da waren, die uns fehlen. Zwar glaubte ich, dass Rudra nicht viel älter als Hemacandra sei, da dieser der älteste Schriftsteller ist, der ihn citirt. Aber das ist vielleicht nur Zufall, und ich ändere gern meine Meinung, wenn andere Gründe ein höheres Alter für Rudra wahrscheinlich machen sollten So würde ich es a priori nicht für unmöglich halten, dass Rudra von Rudraṭa, oder umgekehrt Rudraṭa von Rudra „abgeschrieben" habe. Vor der Hand erlaubt das einschlägige Material noch keine Entscheidung. Dass aber die Uebereinstimmung in den theoretischen Lehrsätzen die Identität der beiden Schriftsteller bewiese, folgt mit Nichten Es müsste dann auch die Identität der beiden Schriftsteller für denjenigen Theil ihrer Werke nachgewiesen werden, in dem sie von keinem Vorgänger abhängig sind: d. h. ihre selbstgedichteten Beispiele müssten in Gedanken und Stil denselben Dichter erkennen lassen. Und das trifft nicht zu. Interessant ist ein Fall, wo Rudraṭa ein Beispiel gegen seine Gewohnheit nicht in Âryâ giebt, Kâvyâl. 7, 33, wo er also einen eigenen Vers aus einem früheren Werke anbringen konnte. Nun würde inhaltlich Çṛing. 1, 53 ganz wohl an dieser Stelle gepasst haben, und es ist nicht abzusehen, weshalb Rudraṭa den Vers nicht citirt haben sollte, wenn er nämlich auch die Verse des Çṛingâratilaka gedichtet hätte. Aber es ist ein anderer Vers, in anderem Versmass, wenn auch inhaltlich ziemlich genau übereinstimmend und auch in einigen Wendungen an Çṛing. 1, 53 erinnernd: aber Rudra's Strophe nimmt sich neben der Rudraṭa's wie eine schwache Imitation aus. Im Uebrigen ist Rudraṭa's Stil sehr verschieden von dem Rudra's; letzterem merkt man die Nachahmung Amaru's deutlich an. So

zeigt sich auch von dieser Seite die Verschiedenheit zwischen Rudra und Rudraṭa.

Ich komme nun zu der religiösen Verschiedenheit zwischen Rudraṭa und Rudra. Rudraṭa nennt als seine ishṭadevatâ in der Schlussstrophe seines Werkes Bhavânî, Vishṇu, Gaṇeça; in den mangala-Strophen im Eingang seines Werkes Gaṇeça, und Bhavânî. In 1, 9 nennt er die Durgâ als höchste Retterin im Unglück [1]). Aber nirgends deutet er an, dass auch Çiva zu seinen ishṭadevatâ gehöre. Dagegen nennt Rudra den Çiva unbedingt als seine ishṭadevatâ in 1, 1 und in der Schlussstrophe giebt er eine zärtliche Situation zwischen Çiva und Umâ, die durchaus gegen den Charakter der gestrengen Göttin Bhavânî ist. Er ist also ein Çaiva, während Rudraṭa eher als ein Çâkta bezeichnet werden kann. Es kam mir aber nicht sowohl darauf an zu zeigen, dass Bhavânî Rudraṭa's höchste Gottheit ist, als vielmehr dass Çiva es nicht ist. Das zur weiteren Unterstützung hierfür vorgebrachte Argument hat Pischel gar nicht verstanden, obschon ich mich recht deutlich ausgedrückt habe; er nennt meine Berufung auf 7, 36 „geradezu verblüffend". Ich sagte, dass jeder Autor diejenige Gottheit in der Trimûrti zuerst nenne, welche er für die Hauptgottheit ansehe, und bewies dies an den drei grössten Dichtern Kâlidâsa, Bhâravi und Mâgha. Nun nennt Rudraṭa den Vishṇu an der Spitze der Trimûrti 7, 36; also muss er nach aller Analogie den Vishṇu höher stellen als Çiva. Und dies stimmt genau damit, dass er Vishṇu unter seinen ishṭadevatâ nennt, nicht aber Çiva. Ich denke, das ist ein klarer Schluss, gegen dessen Logik sich nichts einwenden lässt. Wo ist das „Verblüffende"? Betrachten wir nun Pischel's Polemik. In dem Verse 7, 36

kajjalahimakanakarucaḥ suparṇavṛishahaṃsavâhanâḥ çaṃ vaḥ |
jalanidhigiripadmasthâ hariharacaturânanâ dadatu ||

werden die drei Gottheiten der Trimûrti und ihre Attribute in derselben Reihenfolge (yathâsaṃkhyam) genannt, d. h. Hari ist russfarben, reitet auf dem Suparṇa, wohnt auf dem Ocean: Hara ist schneefarben, reitet auf einem Stier, und wohnt auf dem Himâlaya; Brahma ist goldfarben, reitet auf dem Schwan, und thront auf einem Lotus. Sehen wir nun zu, was Pischel über diese rhetorische Figur sagt; hier seine Worte: „Die Feinheit bei solchen Figuren liegt darin, dass eine allmähliche Steigerung des Ausdrucks eintritt. So folgen hier auf einander erst der schwarze Viṣṇu, dann der weisse Çiva, dann der goldene Brahman, deren Reitthiere und Aufenthaltsorte

1) Pischel hält die Erwähnung der Durgâ an dieser Stelle für „gegenstandlos(!), wie der Commentator richtig angiebt". Der Comm. ist ein Jaina, kann also der Durgâ nicht eine solche Bedeutung zuerkennen. Er hilft sich mit einem Commentatorenkniff: obgleich die Durgâ speziell genannt sei, so sei doch die Gottheit im Allgemeinen gemeint: durgâgrahaṇaṃ devatopalakshaṇârtham.

der Reihe nach (yathâsaṃkhyam) dieselbe Farbe haben". Welches Missverständiss! Ist denn der suparṇa schwarz? Ist der haṃsa golden? Ist der jalanidhi, worunter nach dem folgenden Verse der dugdhodadhi zu verstehen ist, schwarz? Die Farbe hat in diesem Beispiele des yathâsaṃkhyam gar keine principielle Bedeutung; in der Redefigur yathâsaṃkhyam wird ja nur das von den Dingen ausgesagte in derselben Reihenfolge wie die Dinge selbst ausgesprochen, also in unserem Beispiel die Farben, Reitthiere und Wohnsitze der drei Götter in derselben Reihenfolge wie diese Götter selbst. Dass bei mehreren Dingen die Reihenfolge nicht ganz gleichgültig ist, versteht sich von selbst, doch giebt es dabei noch andere Gesichtspunkte als die allmähliche Steigerung des Ausdruckes [1]), wie im Sarasvatîkaṇṭhâbh. p. 253—255, der einzigen mir zugänglichen Poetik, welche genauere Vorschriften darüber enthält, ausgeführt ist. Aber wichtiger als die Reihenfolge der Attribute ist die der Dinge selbst, und jene richtet sich nach dieser. So wird es wohl bei der Bedeutung, die ich der Stellung der Gottheiten in der Trimûrti beilegte, sein Bewenden haben: Rudraṭa verräth, dass er Vishṇu höher stellt als Çiva, weil er ihn in der Trimûrti voranstellt. Pischel fährt nach dem obigen Citat so fort: „Religiöse Motive haben hier so wenig mitgespielt, wie in unzähligen Beispielen anderer Rhetoriker", d. h. wenn ein Beispiel eines Poetikers die Form einer Anrufung einer bestimmten Gottheit hat, so ist daraus nicht zu schliessen, dass der Autor ein specieller Verehrer dieser Gottheit sei. Das ist selbstverständlich, hat aber auch gar nichts mit meinem obigen Argumente zu thun. Pischel's Citate bei dieser Stelle sind also vollständig überflüssig; er widerlegt, was Niemand behauptet hat.

Also bleibt das Resultat bestehen, dass Rudraṭa kein Çaiva ist. Trotz seines Namens? wirft Pischel ein. Nun wir wissen nicht, ob Rudraṭa ein Familienname ist oder nicht. Sein zweiter Name Çatânanda, der eher wie ein selbstgewählter aussieht, kennzeichnet ihn als Vishṇuïten. Uebrigens lässt der Name nicht immer auf die religiöse Stellung seines Trägers schliessen. So sollte man nach dem Namen vermuthen, dass Trivikramabhaṭṭa, der Dichter des Nalacampû, ein Vishṇuite, Govardhana ein Kṛishṇaverehrer sei, beide sind aber entschiedene Çivaïten. — Soviel habe ich zur Widerlegung von Pischel's Einwürfen gegen die Beweisführung meines Eingangs genannten Aufsatzes vorzubringen; ich sehe dieselbe in keinem einzigen Punkte irgendwie erschüttert.

Pischel nimmt die Gelegenheit wahr, um gegen die in meiner Recension seiner Ausgabe des Çṛingâratilaka, Literaturblatt für

1) Nichts davon z. B. in Kâvyâd. 2, 274. Vâmana 4, 3, 17. Kâvyapr. 10, 22. Vâgbhaṭa 4. 116. Sâhityadarpaṇa 732. Candrâloka 5, 93. Kuvalayânanda 108.

Orient. Philologie 3, 77 empfohlenen Verbesserungsvorschläge zu polemisiren. Im einzelnen habe ich darauf folgendes zu erwidern.

Dass Pischel's Lesart in 1, 51 „çamaya dîpam imaṃ samayâ sakhîṃ" sinnlos ist, sieht er jetzt selbst ein. Er hatte sie wahrscheinlich aufgenommen, weil samayâ meist den Accusativ regiert; da es aber auch einmal Çiç. 15, 9 in der Bedeutung samîpe vorkommt, so lasse ich meine Conjektur fallen und stimme Pischel's Verbesserung samayâ sakhî bei. 1, 95 besteht mein Bedenken gegen saṃsûcya fort; es verlangt ein Objekt, das nicht da ist. Die Berührung kann nicht das Objekt sein, denn die verräth der Körper schon durch seinen româñca. saṃkucya kann man erklären wie Pischel vorschlägt, oder wie ich. Denn çarîralatayâ muss nicht Agens zu saṃkucya sein, sondern es kann auch zu mugdhâ gehören als beschreibender Instrumental (i. e. upalakshitâ). — 1, 111: punastarâṃ sâ suhṛido dadâti. Hier fasste ich suhṛido als Genitiv und liess ihn von puras abhängen, was in D für punas steht. Pischel erklärt suhṛido als Voc. Plur. Aber in einem solchen Verhältnisse kommen sonst keine Freunde vor, und sakhyas kann doch nicht durch suhṛidas umschrieben werden. Will man punastarâm halten, so muss man suhṛido auf smarasya beziehen. — 1, 112 lautet mit meiner Aenderung:

vyâjṛimbhaṇollasitadantamayûkhajâlaṃ
vyâlambamauktikaguṇaṃ ramaṇe mudai'va |
ûrdhvaṃmiladbhujalatâvalayaprapañca-
sattoraṇaṃ hṛidi viçaty aparâ 'dhyuvâsa ||

Pischel schreibt viçanty statt der best beglaubigten Lesart viçaty; er hätte es in den Text setzen müssen, auch wenn er das part. praes. fem. haben wollte; denn viçatî kann auch dies sein, siehe Stenzler Elementarbuch § 226, 2 (dies Citat ist von Pischel, nicht von mir). Nach seiner Erklärung wäre zu construiren aparâ ramaṇe adhyuvâsa (tasya) hṛidi viçantî „eine andere nahm von dem Geliebten Beschlag, indem sie in sein Herz eindrang". Nun regiert aber adhivas den Acc. (Pâṇ. I, 4, 48) kann also nicht ramaṇe regieren. Der Gedanke ist, dass der Geliebte in ihr Herz einzieht wie ein König in eine Stadt: die über dem Kopf gewölbten Arme sind der Triumpfbogen, die Perlschnüre vertreten die Guirlanden, und der von ihren Zähnen ausgehende Schimmer die auf den einziehenden König gestreuten lâja [1]). Liest man nun adhyuvâsa, so muss es bedeuten „sie war ein adhivâsa"; das ist sehr kühn, darum würde ich die andere Lesart vyudâse „sie verhielt sich ganz still" vorziehen. Die Herausgeber in der Kâvyamâlâ lasen vyudâsa. — 1, 146: no bhîtaṃ taḍito dṛiçâ jalamucâm taddarçanâkânkshayâ. Ich verändere dṛiçâ in dṛiço, und übersetze: sie fürchtete sich nicht vor dem Blitz, dem Blick der Wolken, in Erwartung seines Anblickes. Pischel stimmt

1) Sollte lâja für jâla zu lesen sein?

bei mit den Worten: „man müsste sehr stumpfsinnig sein, um diesen Vers anders zu verstehen". Aber er hält an dṛçâ fest, indem er sagt: „Jacobi weiss leider nicht, dass neben dem landläufigen Ablativ in vielen Fällen auch der Instrumental steht". Was ich nicht weiss, und auch „leider" nicht glaube, ist, dass die Apposition in einem anderen Casus stehen kann als das Wort, zu dem sie gehört. Darum muss man dṛço lesen, wenn man es als Apposition zu taḍito fassen will, und jede andere Deutung ist ja „stumpfsinnig". Die Schreiber der Handschriften fassten dṛçâ als Agens zu bhîtam: ihr Auge fürchtete sich nicht vor dem Blitze; aber Pischel giebt ja selbst zu dass: „Vers 2 und 3 der Strophe deutlich zeigen, was der Dichter will". — Ich möchte aber noch ausdrücklich Protest erheben gegen Pischel's Standpunkt bei seinem missglückten Versuch, dṛçâ zu retten. Nach Pânini I, 4, 25 steht bei Verben des Fürchtens der Ablativ; und Pâṇini ist für die Kunstdichtung Autorität; das erklären alle Poetiker. Fehler eines Dichters gegen eine ausdrückliche allgemeine Regel des Pâṇini wie die obige würden das Gelächter jeder Sabhâ hervorgerufen haben. Was würde dem Dichter die Berufung auf den Sprachgebrauch der Upanishad oder der Epen genützt haben? Zwar ein Dichter scheint häufiger epische Formen wie gṛihya, paçyatî gebraucht zu haben (Nami zu Kâvyâl. 2, 8) ohne Anklang und Nachahmung zu finden; vielleicht hat er dafür zum Spott den Namen Pâṇini bekommen. — Ein ähnlicher Grund spricht gegen Pischel's garjid in der folgenden Zeile der obigen Strophe: no garjid gaṇitâ. garjit steht in keinem Kosha und bedürfte daher guter anderweitiger Beglaubigung. Es findet sich aber nur an dieser Stelle und nur in einem einzigen Ms. ADE haben garjir (resp. garjjir) C hat garjjagaṇitâ. Also muss man schon rein aus kritischen Gründen garjir schreiben; dazu kommt, dass garji ein häufiges Wort ist. Aus demselben Grunde kann in 2, 97: pâpena yena gamitâ 'si daçâm amushyâm mûrchâvirâmalalitaṃ mayi dhehi cakshuḥ | das Wort amushyâm nicht wie Pischel will als acc. fem. von einem Pronominalstamme amushya sein. Ein solcher Stamm kommt sonst nicht in selbständigem Gebrauche vor und wird nicht von Pâṇini gelehrt. Ist also Pischel's Erklärung einfach unmöglich (nicht linguistisch, sondern philologisch), so muss zur Aenderung geschritten werden. Liesst man mit CE amushmin, was zwar in Correlation zu yena gut passt, so muss man daçâ die gezwungene Bedeutung Unglück beilegen. Durch eine leichte Aenderung erhält man amṛishyâm „unerträglich", was die gewünschte nähere Bestimmung von daçâ bieten würde. Ich habe auch an amukhyâm, euphemistisch für antyâm gedacht, doch schien mir amṛishyâm besser. —

In 2, 68 liest Pischel:

yasmin parijane tasyâḥ samâvarjya prasâditam

Ich lese mit C (und E) parijan*am*, mit C prasâdanaiḥ, weil nur

so eine richtige Construction herauskommt. Pischel vertheidigt die von „ABD gleichmässig gebotene viel schwerere Lesart" indem er übersetzt „nachdem er sich bei der Dienerschaft Gunst erworben hat". Das ist sprachlich und sachlich unmöglich; sprachlich, weil samâvarjayati (die Steigerung von âvarjayati) bedeutet „sich Jemanden geneigt machen" und nicht „sich etwas erwerben"; sachlich, weil die Dienerschaft nicht prasâda erweisen kann. Also muss man lesen wie ich vorgeschlagen haben.

Meine Bemerkungen zu Pischel's Text des Çṛing. treffen also überall Punkte, wo er verbesserungsbedürftig ist, mag nun Pischel meine Verbesserungsvorschläge annehmen oder nicht.

Erwiderung [1]

zu dem vorstehenden Aufsatz.

Die Vorausstellung des Hari in der Trimürti, der Jacobi religiöse Motive beilegt, ist sprachlich nothwendig nach Pāṇini 2, 2, 32 (cfr. Benfey, Vollst. Gr. § 632. Kielhorn § 570). Den Hinweis verdanke ich Herrn Dr. R. Otto Franke. Im übrigen habe ich von meinem Artikel nichts zurückzunehmen und ihm nichts hinzuzufügen.

Halle (Saale). R. Pischel.

[1]) Mit dieser Erwiderung, die in diesem Hefte abgedruckt worden ist, nachdem dazu nach Ztschr. XXXI S. XVI die Erlaubniss von Herrn Prof. Jacobi eingeholt worden war, ist diese Streitfrage für die Zeitschrift abgeschlossen.

Die Redaction.

Indischer Schülerwitz.

Von **Hermann Jacobi.**

In der indischen Poetik gilt die anschauliche Schilderung (*svabhāvokti* oder *jāti*), wenn darin der Dichter kraft seines Genies den Gegenstand oder Vorgang uns wie einen wirklichen vor Augen führt, als ein poetischer „Schmuck" (*alankāra*)[1]). Im Gegensatz zu ihr steht die reizlose prosaische Beschreibung, die darum von dem Gebiet der Poesie ausgeschlossen ist. Sie wird durch folgenden, vielfach zitierten Vers illustriert, den jeder mit dem Alankāraśāstra vertrauter Pandit kennt:

gor apatyam balīvardas, tṛṇāny atti mukhena saḥ, |
mūtram muncati śiśnena, apānena tu gomayam. ||

„der Ochs ist der Kuh Sprößling, er frißt die Gräser mit dem Maul",
„Mit dem Penis läßt Urin er, mit dem After erzeugt er Mist".

Dieser skurrile „Mustervers" findet sich zuerst, und zwar auch schon als Zitat, in Namisādhu's 1069 n. Chr. verfaßtem Ṭippaṇa zu Rudraṭa's Kāvyālankāra VII, 11.

Es gibt aber noch eine andere Version, die Bhoja zu Sarasvatīkanthābharaṇa I, 41 anführt. Dies Zitat ist mit dem vorherigen etwa gleichzeitig, höchstens ein bis zwei Jahrzehnte früher; es lautet:

dīrghapucchaś catuṣpādaḥ kakudmām̐l lambakambalaḥ |
gor apatyam balīvardas, tṛṇam atti mukhena saḥ. ||

Beide Versionen haben die Zeile *gor apatyam* etc. gemein, in der zweiten fehlt der unanständige zweite Halbvers der

1) **Vyaktiviveka** II, 120.
arthasvabhāvasyô 'ktir yā, sâ 'lankāratayā matā, |
yataḥ sākṣād ivâ 'bhānti tatrâ 'rthāḥ pratibhârpitāḥ. ||

vulgären Version, und es findet sich dafür als erster Halbvers eine Beschreibung des Ochsen: „er hat einen langen Schwanz, vier Füße, einen Höcker und eine herabhängende Wamme". Benutzt hat dabei der Dichter zweifellos die Definition von *gotva*, die sich schon im Vaiśeṣika Darśana II, 1, 8 findet: *viṣāṇī kakudvān prāntebāladhiḥ sāsnāvān iti gotve dṛṣṭam lingam.* „Er hat Hörner, einen Höcker, einen am Ende behaarten Schwanz und eine Wamme: derart ist für die Gattung Rind das durch Wahrnehmung beglaubigte Indizium."

Es kann m. E. nicht zweifelhaft sein, daß die Version bei Bhoja die ursprüngliche ist und die vulgäre eine Persiflage derselben darstellt. In der Phrase *tṛṇam atti mukhena saḥ* steht *mukhena* nur, um den Vers voll zu machen, denn daß der Ochs mit dem M a u l frißt, ist ja selbstverständlich; es zu betonen, ist abgeschmackt und fordert zur Kritik heraus, die denn auch ein Spötter übte, indem er nach diesem Muster die zweite Zeile der vulgären Version hinzudichtete. Der Vers in seiner vulgären Form kann nie ernst gemeint gewesen sein; denn was er von dem Ochsen der Kuh Sprößling aussagt, gilt auch von vielen andern Tieren. Dagegen macht der ursprüngliche Vers den Eindruck, von seinem Verfasser ganz harmlos und ohne Nebengedanken, so wie er dasteht, auch gemeint gewesen zu sein. Aber wozu sollte dieser Vers dienen?

Man könnte meinen, daß er als ein versus memorialis, der die Merkmale des Genus Rind an die Hand geben sollte, Schülern beim Unterricht in der Logik eingeprägt wurde. Aber es fehlt das erste im Sūtra genannte Merkmal, das Gehörntsein (*viṣāṇin*), worauf in der Logik (V. D. III, 1. 16. 17) speziell Bezug genommen wird. Diese Erklärung ist also nicht zutreffend. Ich möchte eher glauben, daß unser Vers ein Sanskrit-Fibelvers gewesen sei. Man mag den Knaben in frühem Alter Verse zum Memorieren gegeben haben, in denen einfache Dinge in leichter Sprache beschrieben wurden, als Vorbereitung auf die eigentliche Lektüre. Fibelverse sind natürlich keine Poesie, wie jeder weiß, der die Verslein kennt, die in unsern Kindergärten gelernt werden; und man braucht

sich nicht zu wundern, daß solche minderwertige Erzeugnisse schulmeisterlichen Verseschmiedens untergegangen sind. Nur der Umstand, daß einer dieser „Fibelverse“ zu einer Travestie Veranlassung gab, hat ihn vor dem Vergessenwerden bewahrt. Diese Hypothese kann zwar nicht streng bewiesen, aber doch wahrscheinlich gemacht werden. Es läßt sich nämlich zeigen, daß unser fraglicher Fibelvers und zwar in der ursprünglichen und der persiflierten Form schon frühe gerade in Schülerkreisen verbreitet war, insofern eine m. E. unverkennbare Bezugnahme auf ihn in einer Szene des 4. Aktes von Bhavabhūti's Uttarārāmacarita vorkommt, wie jetzt gezeigt werden soll.

Vor der betreffenden, ausführlicher zu besprechenden Szene handelt es sich im 4. Akt um folgende Vorgänge. Nach Beendigung des zwölfjährigen Opfers Ṛṣyaśṛnga's kehren Vasiṣṭha und Arundhatī mit den Witwen Daśaratha's nicht nach Ayodhyā zurück, sondern begeben sich in Vālmīki's Einsiedelei. Dort war bereits Janaka eingetroffen, der vom Gram über den Verlust der Sītā und Daśaratha's verzehrt wird. Er und Kausalyā, die von Vasiṣṭha und Arundhatī zu ihm geführt wird, ergehen sich in schmerzlichen Klagen über ihr schweres Leid. Rāma's Sohn Lava, jetzt Vālmīki's Schüler, kommt zu der Gruppe der Klagenden; im Laufe des Gesprächs gibt er sich Janaka und Kausalyā zu erkennen und erfährt, wer diese sind. — In diesem Teile des 4. Aktes wie schon in den vorhergehenden herrscht die rührende Stimmung (*karuṇa rasa*) in allen Schattierungen. Damit die Eintönigkeit nicht ermüde, hat der Dichter humoristische Szenen eingelegt[1]). Humor ist aber die schwächste Seite von Bhavabhūti's dichterischer Begabung, wie denn auch in seinen Dramen der Vidūṣaka fehlt. Sein Witz hat etwas Schulmeisterliches, ganz nach dem Herzen des Pandits. Hier im 4. Akt sind die Träger der komischen Stimmung Asketenschüler, Kameraden von Lava. Ein solcher tritt im Vorspiel zum 4. Akt auf, höchlich erfreut,

1) Über die Mischung verschiedener *rasa*, was dabei zu meiden und beobachten ist, gibt der Dhvanyāloka III. 17ff. eingehende Vorschriften. Wie sehr Bhavabhūti mit der *rasa*-Theorie vertraut ist, geht unter anderm aus V. 47 des 3. Aktes hervor.

daß der Unterricht wegen der Ankunft von Gästen ausfällt, was denn Veranlassung zu gelehrten Scherzen mit einem Tāpasa gibt. Später treten die Schüler oder „Jungens“ (*baṭavaḥ*) wieder auf in der oben angedeuteten Szene, wo Lava mit Janaka und Kausalyā spricht. Es hatte sich nämlich das von Lakṣmaṇa's Sohn Candraketu beschützte Roß von Rāma's Aśvamedha-Opfer der Einsiedelei genähert, wodurch die folgende Szene herbeigeführt wird. Aufgeregt treten die Jungens auf (*praviśya sambhrāntā baṭavaḥ*): *kumāra, kumāra! aśvo 'śva iti ko'pi bhūtaviśeṣo janapadeṣv anuśrūyate, so 'yam adhunâ 'smābhiḥ svayam pratyakṣīkṛtaḥ.* „Junker, Junker! ‚Das Pferd‘ unter diesem Namen wird über ein spezielles Tier in bewohnten Ländern berichtet; ein solches ist jetzt in natura zum Objekt unserer Wahrnehmung geworden“. Der Dichter läßt die Schüler sprechen, als ob sie alle Dinge durch den Unterricht erführen und sie erst später in Wirklichkeit kennen lernten. Dabei drücken sie sich aus wie Philosophen mit genauer Unterscheidung der Erkenntnismittel (*pramāṇa*): Zeugnis und Wahrnehmung (*āgama* und *pratyakṣa*). Welche Pandit-Phantasie! Lava, der natürlich ein Musterschüler sein muß, kennt die Sache aber gründlicher als die „Jungens“ und weiß von zweierlei Pferden. *Lavaḥ: aśvo 'śva iti nāma paśusamāmnāye sāṃgrāmike ca paṭhyate. tad brūta, kīdṛśaḥ!* „Das Wort Pferd kommt im Verzeichnis der Haustiere und im Kampfbuch[1]) vor, darum sagt, wie sieht es aus“.

Die Jungens haben den Sinn von Lava's Frage nicht verstanden und antworten daher mit einer Beschreibung des Pferdes überhaupt, die sie wohl in der Schule gelernt haben sollen.

baṭavaḥ: — aye śrūyatām!

paścāt pucchaṃ vahati vipulaṃ, tac ca dhūnoty ajasraṃ;

1) Es handelt sich hier wohl kaum um zwei wirkliche Werke, sondern um vom Dichter fingierte Schulbücher. Der Kommentator erklärt das erste als eine vedische Schrift über die Opfertiere, letzteres als den Yuddhakāṇḍa. Lava lernt ja bei Vālmīki des Rāmāyaṇa. Aber auf der nächsten Seite sagt er zu den Jungens: *paṭhitam eva hi yuṣmābhir api tat kāṇḍam.* Hier erklärt der Kommentar aber es als eine vedische Schrift über das Aśvamedhaopfer oder für den Bālakāṇḍa. Scholiastenweisheit!

dīrghagrīvaḥ sa bhavati, khurās tasya catvāra eva; |
śaṣpāṇy atti, prakirati śakṛtpiṇḍakān āmramātrān;
kiṃ vyākhānair! vrajati sa punar dūram; ehy ehi! yāmaḥ. ||
(*ity ajine hastayoś câ 'karṣanti*)

„Die Jungens: Ei, vernimm!
Hinten trägt es einen üppigen Schweif und den bewegt es unaufhörlich; es hat einen langen Hals und grade vier Hufe; es frißt Gräser und streut Kotbällchen von Mangogröße. Doch wozu diese Erklärungen! Schon geht es weit weg; komm, komm, wir gehen."

(Sie ziehen ihn an seinem Antilopenfell und den Händen mit sich fort.)

Diese schülerhafte Beschreibung des Pferdes ist ein mutatis mutandis gut entsprechendes Gegenstück zu der oben behandelten Beschreibung des Ochsen. Der erste Teil der Strophe bis einschließlich *śaṣpāṇy atti* entspricht dem ursprünglichen Verse; in beiden werden als Merkmale der lange Schwanz, die vier Füße, bzw. Hufe, und das Grasfressen genannt. Der in der vulgären Version zugefügten unanständigen Zeile entspricht die Erwähnung der Roßäpfel. Die Übereinstimmung ist zu groß, um zufällig sein zu können. Das Wahrscheinlichste ist, daß Bhavabhūti jenen Fibelvers und seine Travestie, die natürlich bei der lieben Jugend stets Anklang fand, gekannt und der Situation gemäß auf das Pferd angepaßt habe. Als Dichter hat er die nackte Prosa der Schilderung, soweit sie nicht im Stoffe selbst liegt, möglichst gemildert; man beachte den Anupräsa im ersten Pāda und eine gewisse Anschaulichkeit der Beschreibung. Dabei hat er aber doch, wohl mit Absicht, die Abgeschmacktheit des Originals nicht vermeiden wollen. Gleich in den ersten Worten „Hinten trägt es einen üppigen Schweif" muß man Anstoß an der Betonung „Hinten" nehmen, da kein Tier einen Schwanz vorne oder vorne und hinten besitzt[1]). Ähnlich wirkt, daß das Pferd g e r a d e vier (*catvāra*

1) Allerdings führt für Letzteres der Kommentar den *vanamahiṣa* an, woran die Waldbewohner glauben sollen. Diese interessante Spezies wird aber nur aus seiner Bemühung entstanden sein, auch jenes Merkmal als ein *vyāvartakam* nachzuweisen.

eva) Hufe hat. Diese Züge genügen, die geistige Atmosphäre, in der diese Erklärungen (*vyākhyāna*) entstanden sind, zu charakterisieren, ohne daß darum das Ganze abgeschmackt lächerlich wirkt. Bhavabhūti will eben nicht einen plumpen Scherz machen, der sich auch nicht mit dem in dem ganzen Drama herrschenden hohen Ernst vertrüge. Sobald er die komische Wirkung erreicht hat, bricht er noch in derselben Strophe ab und leitet die Handlung weiter.

Wenn vorstehende Kombinationen das Richtige treffen, dann geht nicht nur jener alte Fibelvers, sondern auch die Travestie desselben vor die Zeit Bhavabhūti's, also wenigstens in den Anfang des achten Jahrhunderts zurück. Ob nun ein Schüler Urheber des skurrilen Verses war oder nicht, jedenfalls ist er nach Art des Schuljungen-Witzes oder dessen, was sie dafür halten, nämlich Dinge bei ihrem Namen zu nennen, den gute Sitte verbietet in den Mund zu nehmen Als Beleg dafür möge hier noch ein Vers angeführt werden, den Bhoja zu S. K. I, 17 zitiert. Darin werden die Anzeichen für die Schwangerschaft einer noch stillenden Mutter mit brutaler Deutlichkeit aufgezählt:

pardate hadate stanyaṃ vamaty eṣa stanaṃdhayaḥ, |
muhur utkauti niṣṭhīvaty āttagarbhā punar vadhūḥ. ||

Das ist nicht die Sprache des Śāstra; darum wird dieser Vers auch nicht einem medizinischen Lehrbuche entstammen, wenn daraus auch das Sachliche entlehnt sein mag; einem jugendlichen Spaßvogel gab es aber Gelegenheit zur Ausübung seines Witzes. Dem literarisch gebildeten Inder, und das ist selbst der trockenste Pandit, gilt das S c h m u t z i g e als ekelhaft (*bībhatsa*), das darum in der Literatur gemieden wird, auch wo es komisch wirken könnte; dagegen fand das O b s c ö n e, wenn es nur nicht zu nackt ausgesprochen ist, unter dem Deckmantel des *śṛngāra* unbeanstandet, oder doch nur mit dem leichten Tadel *nirankuśāḥ kavayaḥ*, Aufnahme in die klassische Poesie.

Miscellen.

Von

Hermann Jacobi.

1.

Niroshṭhyavarṇa.

Vor kurzem erhielt ich eine neue Ausgabe des „Daçakumâracarita of Daṇḍin with the commentaries (Padacandrikâ and Bûhshaṇâ) of Kavîndra Sarasvatî and Śivarâma. Edited with various readings by Nârâyaṇa Bâlakṛishṇa Godabole B. A. and Kâśînâtha Pâṇḍuranga Paraba. Printed and Published by the Proprietor of the Nirṇaya Sâgara Press. Bombay 1883. Price 2 R.“ Ausser den im Titel genannten Commentaren ist noch eine Padadîpikâ der Pûrvapîṭhikâ und der neunte Ucchvâsa von Padmanâbha beigegeben. Diese Ausgabe scheint sehr sorgfältig gemacht zu sein; zu tadeln ist nur, dass die unzweifelhaft richtigen Lesarten zuweilen statt im Text in den pâṭhântarâṇi zu suchen sind. Beim Durchlesen dieser Ausgabe des D. K. C. entdeckte ich ein staunenswerthes Kunststück Daṇḍin's, das bisher Allen, die sich mit dem Werke beschäftigten, entgangen zu sein scheint: der ganze 7. Ucchvâsa ist nämlich niroshṭhyavarṇa, wie ausdrücklich am Ende des 6. Ucchvâsa gesagt ist, d. h. es kommen im ganzen 7. Ucchvâsa, der in genannter Ausgabe zwölf Druckseiten einnimmt, die Laute u û o au p ph b bh m v nicht vor. Allerdings muss m in pausa als Anusvâra gesprochen werden, wie es ja auch meist geschrieben wird. Einige Fehler sind leicht zu verbessern. p. 149, 11 muss narendraḥ | statt narendro gelesen werden, ibid. l. 18 "tisandhânadakshaḥ statt °bhisandhânadakshaḥ, p. 150, 2 celâñcalakhaṇḍakâgni" statt vartikâgni°. Die beiden letzteren Emendirungen sind der varia lectio entlehnt.

Dieses Kunststück des niroshṭhyavarṇa gehört zu den çabdâlaṅkâra's, welche nach kâvyâdarça III, 83 sthânaniyama genannt werden, und welche Daṇḍin selbst als dushkara bezeichnet.

Er giebt selbst ein Beispiel in III, 88:

nayanânandajanane nakshatragaṇaçâlini |
aghane gagane dṛishṭir angane dîyatâṃ sakṛit ||

Zwei andere Beispiele sind:

Bhâravi, Kirâtârjunîya 15, 29:
iti çâsati senânyâṃ gacchatas tân anekadhâ |
nishidhya hasatâ kiñcit tasthe tatrâ 'ndhakâriṇâ ||

Mâgha, Çiçupâlavadha 19, 11:
dadhânair ghanasâdṛiçyaṃ lasadâyasadaṃçanaiḥ |
tatra kâncanasacchâyâ sasṛije taiḥ çarâçaniḥ ||

In Mallinâtha's Commentar zu letzterer Stelle findet sich der Ausdruck nirâushṭhya, welches Wort in Jîbânanda Vidyâsâgara's Ausgabe des Kirât. zur Bezeichnung des oben citirten Verses benutzt wird, während in Bhuvanacandravasâka's Ausgabe des Çiçup. der betreffende Vers niroshṭhyaḥ genannt wird.

Im D. K. C. wird das in Frage stehende Kunststück witzig eingeführt. Von dem Erzähler Mantragupta heisst es nämlich, dass ihn die Lippe heftig schmerzte von den Bissen seiner Geliebten. Und in der That, wenn man den 7. Ucchvâsa laut lesen hört, hat man den Eindruck, als ob Jemand mit wunder Lippe spräche.

2.

Die Musterverse der Metriker.

Im 38. Bd. dieser Zeitschrift p. 615 sprach ich die Vermuthung aus, dass viele der ursprünglichen Verse, aus denen der Name für das Metrum, in dem sie gedichtet sind, entnommen ist, uns als traditionelle Musterverse für die betreffenden Versmasse von den Metrikern bewahrt und überliefert seien. Die Verse in Halâyudha's Commentar zu Pingala sind von solcher Einfachheit und scheinbarer Alterthümlichkeit, dass meine Vermuthung über ihren sonst unkannten Ursprung mir nicht unberechtigt schien. Doch hat sich mir noch eine andere Auffassung gezeigt, welche die Frage in anderm Licht erscheinen lässt. Dem Daṇḍin wird ein Lehrbuch der Metrik Chandoviciti zugeschrieben (Kâvyâdarça 1, 12), das sich nicht erhalten hat. Man darf annehmen, dass er in demselben zu den Vorschriften über Versbildung Beispiele in ebenso einfachen und reizenden Versen gedichtet habe, wie im Kâvyâdarça zu den Regeln über Alaṅkâra. Es wäre nun wunderbar, wenn die späteren Metriker, sofern sie nicht selbst ihre Beispiele gedichtet haben, sich Daṇḍin's Verse hätten entgehen lassen. Liest man nun die von Halâyudha zu den Regeln des Pingala ohne Nennung ihres Ursprungs gegebene Verse und vergleicht sie mit den Beispielen im Kâvyâdarça, so wird die grosse Aehnlichkeit zwischen beiden hinsichtlich des Styles auffallen. Ich vermuthe daher, dass Halâyudha seine Beispiele aus Daṇḍin's Chandoviciti entlehnt hat, und erkläre mir auf diese Weise, dass das lang bekannte und citirte Werk (Vâmana 1, 3, 7) verloren gehen konnte, weil nämlich das Beste aus ihm in andere Werke übergegangen war.

3.

Wortspiele im Sûtrakritânga.

In meiner Abhandlung über die Entwicklung der indischen Metrik in nachvedischer Zeit (Zeitschr. d. D. M. G. 38, 593) habe ich aus dem Vorkommen des Wortes veyâla im Schlussverse des zweiten, in Vaitâlîyaversen abgefassten, Adhyayana des Sûtrakṛitâṅga geschlossen, dass zu jener Zeit dieses Metrum schon Vaitâlîya hiess. Es wäre danach also von dem Dichter das Wort veyâla mit Absicht in den letzten Vers gesetzt, um auf den Namen des Versmasses anzuspielen. Etwas ähnliches ist auch bei Adhy. 15 desselben Sûtra der Fall. Dieses adhy. hat den Namen jamaîyaṃ einestheils nach den Anfangsworten jam aîyaṃ, anderntheils weil jede Strophe in demselben mit der je folgenden, und jeder zweite Pâda mit dem dritten desselben Verses durch ein yamaka verbunden ist. Die Art, wie der Dichter diese schon im Rig Veda vorkommende Kunstform, die im Vergleich zu den yamaka der Kunstpoesie noch sehr primitiv zu nennen ist, ausgeübt hat, wird durch ein Beispiel klar werden. Ich setze deshalb einige Verse aus dem Anfange des 15. adhyayana hierhin:

jam-aîyaṃ paḍuppannaṃ âgamissaṃ ca nâyao |
savvaṃ mannati taṃ tâî [1]) daṃsaṇâvaraṇ' antae || 1 ||
antae vitigicchâe se jâṇai aṇelisaṃ |
aṇelisassa akkhâyâ na se hoti tahiṃ tahiṃ || 2 ||
tahiṃ tahiṃ suyakkhâyaṃ se ya sacce suyâhie |
sadâ sacceṇa saṃpanne mittiṃ bhûehi kappatî || 3 ||
bhûehiṃ na virujjhejjâ esa dhamme vusîmao |
vusimaṃ jagaṃ parinnâya assiṃ jîvitabhâvaṇâ || 4 ||
bhâvaṇâjogasuddhappâ jale nâvâ 'va âhiyâ |
nâvâ 'va tîrasaṃpannâ savvadukkhâ tiuṭṭatî || 5 ||
tiuṭṭatî tu mehâvî jâṇaṃ logaṃsi pâvagaṃ |
tiuṭṭanti pâvakammâiṃ navaṃ kammaṃ akuvvao || 6 ||
akuvvao navaṃ natthi etc. etc.

Es ist gewiss nicht zufällig, dass im Anfange des ersten Verses jam-aîyaṃ steht; es sollte eben auf die yamaka, nach denen der ganze Adhyay. jamaîya-yamakîya hiess, hindeuten. Deshalb glaube ich auch, dass veyâla im 2. adhy. mit derselben Absicht im letzten Verse gebraucht worden ist.

1) Ich vermuthe nâî, weil dadurch nâyao aufgenommen würde.

Ist das Daśakumāracarita gleichzeitig mit dem Kauṭilīya Arthaśāstra?

Von

Hermann Jacobi.

In seinen „Kollektaneen zum Kauṭilīya Arthaśāstra“ (oben S. 345 ff.) bespricht J. Jolly unter Nr. 5 das Verhältnis des Daśakumāracarita zum Kauṭilīya. Er will „der oft angeführten Notiz im D. K. C. (156, 12): adhīṣva tāvad daṇḍanītim | iyam *idānīm* ācārya-Viṣṇuguptena Mauryārthe ślokasahasraiḥ saṃkṣiptā | insofern noch etwas abgewinnen, als das *idānīm* bisher kaum genügend beachtet erscheint. Wenn diese Partikel hier irgend eine Bedeutung hat, so muß doch damit gesagt sein, daß das K. A. nicht lange vor dem D. K. C. geschrieben ist“ (S. 355, l. 29—35). Ja, wenn dies eine „Notiz“ wäre und Daṇḍin in eigenem Namen gesprochen hätte! Dem ist aber nicht so. Sehen wir uns daher vorab den Zusammenhang unserer Stelle an.

Der junge König Anantavarman von Vidarbha hatte auf Drängen des alten Ministers Vasurakṣita zugesagt, die von ihm bisher vernachlässigte Daṇḍanīti zu studieren. Ein durchtriebener Höfling Vīrabhadra, der nur bei einem lustigen Leben des Fürsten seine Rechnung finden würde, will ihn daher von seinem Beschluß abspenstig machen. Er stellt ihm vor, daß zuerst religiöse Schwindler einen wohlsituierten Herrn zu umgarnen suchen und, wenn dieser klug genug ist, nicht in die Falle zu gehen, andere Glücksritter sich an ihn heranmachen. Sie spiegeln ihm die Erlangung unermeßlicher Macht und Reichtümer vor, wenn er ihren Rat befolgen wolle, der natürlich nur darauf abzielt, ihn auszuplündern und zu verderben. Sie sagen: „studiere die Daṇḍanīti, die ist neuerdings von dem Meister Viṣṇugupta für den Maurya in sechstausend Śloken zusammengefaßt“.

Wenn in diesem Zusammenhang die Partikel *idānīm* eine Zeitbestimmung enthält [1]), so kann es logischerweise nur dies sein, daß Daṇḍin die von ihm erzählten Ereignisse in die Nähe der Zeit

1) Absolut nötig wäre das gerade nicht. Denn nach Hemacandra Anekārthas. VII, 56 kann *idānīm* auch *vākyālaṃkāra* sein.

Candragupta's und Cāṇakya's rückt. Indische Erzählungen nach Art des D. K. C. spielen im allgemeinen in einer chronologisch nicht näher bestimmten Vorzeit, die weit genug von der bekannten Gegenwart abliegt, daß die fingierten Personen damals gelebt und die erzählten Abenteuer erlebt haben könnten. Wenn also Daṇḍin hier einmal gegen die allgemeine Gepflogenheit einen Vorgang in eine historisch bekannte Periode verlegt, so hat das bei einem so berechnenden Schriftsteller wie Daṇḍin natürlich einen Grund, der nicht schwer zu erraten ist. Der Verführer empfiehlt das Studium der Staatskunst durch die geschickte Suggestion: „du brauchst ja nicht die dicken Bücher der alten Autoritäten zu studieren, wir haben jetzt den Auszug aus ihnen, den Cāṇakya für keinen Geringeren als Candragupta gemacht hat." Aber auf Anantavarman sollen dieselben Worte eine abschreckende Wirkung haben; er soll aus ihnen heraushören: „der neueste Auszug aus der Staatslehre der Alten hat nicht weniger als sechstausend Śloken, und der gilt speziell für den Kaiser von Indien; wozu soll ein kleiner Fürst wie ich sich damit quälen!" — So erklärt sich in befriedigender Weise aus dem Zusammenhang und dem Charakter von Daṇḍin's Schriftstellerei die Bedeutung von *idānīm* in der fraglichen Stelle. Voraussetzung ist natürlich, daß Daṇḍin die Geschichte von Candragupta und Cāṇakya gekannt hat; und daran ist nicht zu zweifeln, wenn er auch kein Historiker war. Denn die Kunde von den Nandas, den Mauryas und Cāṇakya bewahrte das Kauṭilīya und das Purāṇa; sie lebte fort in der Sage, aus der die Erzählungs- und Märchenliteratur ihren Stoff schöpfte. Dieser aber wird dem feinsten Erzählungskünstler Indiens genau bekannt gewesen sein.

Wenn man nun, wie Jolly will, das *idānīm* auf Daṇḍin's Zeit bezieht, so muß man entweder annehmen, daß Daṇḍin seinen Roman in der Gegenwart spielen läßt, was zu ungereimt ist um einer Widerlegung zu bedürfen, oder daß er den objektiven Charakter seiner Erzählung beiseite gesetzt habe, um eine literarische Notiz über ein zeitgenössisches Werk anzubringen. Aber auch das ist kaum glaublich; selbst ein Fabulator niedrigen Schlages würde nicht so aus der Rolle fallen, es wäre ganz unindisch; und es wäre völlig undenkbar bei einem so raffinierten Schriftsteller wie Daṇḍin, der die Kunst des Erzählens auf die höchste Höhe gebracht hat. Aber setzen wir uns auch einmal über diese Bedenken hinweg, so konnte Daṇḍin von dem Kauṭilīya nicht als einem ganz jungen Werke reden. Denn da Vātsyāyana[1]) im Nyāya Bhāṣya aus dem Kauṭilīya als einer anerkannten Autorität zitiert, muß es schon für ihn als ein altes Werk gegolten haben. Vātsyāyana ist aber sicher zwei bis drei Jahrhunderte älter als Daṇḍin[2]); folglich kann letzterer das Kauṭilīya unmöglich für ein ganz modernes Werk angesehen

1) Sitzungsberichte 1911, 734 f.
2) ZDMG. 64, 139, JAOS. 1910, 1 ff.

haben. Niemand würde heutzutage sagen: „lies die Bibel; die ist neuerdings von Luther ins Deutsche übersetzt worden".

Jolly glaubt, Daṇḍin würde sich nicht an den Anachronismus gestoßen haben, daß sein (angeblicher) Zeitgenosse Viṣṇugupta für einen König der Vorzeit geschrieben habe. Dem habe ich schon oben widersprochen. Aber Jolly weiß noch einen Ausweg (S. 356, l. 6): „Vielleicht hat er auch Maurya als ‚König' gefaßt, wie der Kommentar erklärt (Mauryo rājā), *Mauryārthe* wäre dann synonym mit *narendrārthe* K. A. 75, 9". Kein Koṣa führt *maurya* unter den Synonymen von *rājan* auf; darum bedeutet die Glosse *mauryo rājā*: „Maurya, *ein* König". Gerade wie zu *Mauryadatta eṣa varo* (61, 3) die Glosse: *Mauryo rājanītikartā* nicht bedeutet, *maurya* sei ein Synonym für ‚Staatslehrer', sondern: „Maurya, *ein* Staatslehrer". Übrigens sieht man aus diesen beiden Glossen, wie wenig die Padacandrikā wert ist.

Endlich betont Jolly, daß Daṇḍin „auch mancherlei Motive, Ausdrücke und ganze Stellen in seinem unterhaltenden Roman (hauptsächlich S. 156—162) aus dem K. A. geschöpft hat, was schwerlich der Fall wäre, wenn dasselbe schon damals ein altersgraues, in einer früheren Kulturepoche mit andern Anschauungen und Einrichtungen entstandenes Werk gewesen wäre" (S. 356, l. 12—17). Aber das Kauṭilīya war die letzte der großen Autoritäten über Daṇḍanīti zu Daṇḍin's Zeit und ist es auch fürder geblieben; daß er in einer Geschichte, die im Zeichen der Daṇḍanīti steht, sich genau an die Vorschriften des maßgebenden Śāstras, des K. A., hält, ist natürlich, zumal er einen Kalāpariccheda (Kāvyād. III, 171) geschrieben und dadurch seine gelehrte Neigung bewiesen hat. Wie hier Daṇḍin seine Abhängigkeit vom Arthaśāstra geflissentlich zur Schau trägt, so vom Kāmaśāstra im 2. Ucchvāsa. Zu chronologischen Schlüssen ist daraus kein Anhalt zu entnehmen.

Ich habe bisher keine Veranlassung gefunden, meine Ansicht zu ändern, die ich in dem Aufsatz: Über die Echtheit des Kauṭilīya (Sitzungsber. 1912, 832 ff.) dargelegt habe. Ohne gewichtige Gründe darf man die einstimmige Indische Überlieferung nicht beiseite schieben; sonst übt man Skepsis statt Kritik.

Kultur-, Sprach- und Literarhistorisches aus dem Kauṭilīya.

Von Hermann Jacobi
in Bonn.

Bis vor kurzem war das älteste, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit datierbare Werk der Sanskritliteratur Patañjalis Mahābhāṣya etwa aus der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts. Durch die Auffindung und Veröffentlichung des Kauṭilīya, der Staatskunde des Kauṭilya, ist die chronologisch gesicherte Basis für kultur- und literarhistorische Untersuchung bis an die Wende des 4. und 3. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung weiter hinausgerückt. Die Abfassungszeit dieses Werkes steht nämlich fest durch die Person seines Verfassers Kauṭilya, auch Viṣṇugupta und Cāṇakya genannt. Denn dieser ist, wie er selbst am Schlusse des Werkes in einem von stolzem Selbstbewußtsein getragenen Verse sagt, derjenige, welcher die Dynastie der Nandas stürzte: der berühmte Minister Candraguptas. Da nun Candragupta, der ΣΑΝΔΡΑΚΟΤΤΟΣ der griechischen Schriftsteller, zwischen 320 und 315 v. Chr. zur Regierung gelangte, so muß die Abfassung des Kauṭilīya um 300 v. Chr., eher einige Jahre früher als später, angesetzt werden.

Aber nicht nur das gesicherte Alter des Kauṭilīya macht es für uns zu einer historischen Quelle allerersten Ranges; es kommt noch ein zweites gewichtiges Moment hinzu, nämlich, daß sein Verfasser lange die oberste Stelle in der Verwaltung und Leitung eines großen Staates innehatte, an dessen Begründung und Einrichtung er den wesentlichsten Anteil hatte. Wenn ein solcher mit vielseitiger Sachkenntnis ausgerüsteter Mann, die Arbeiten vieler Vorgänger zusammenfassend, ein einheitliches arthaśāstra schreibt[1], so gibt er keine gelehrte Kompilation[2], sondern ein mit der ihm aus eigenster Erfahrung gründlich bekannten Wirklichkeit übereinstimmendes Bild staatlicher Verhältnisse. Ja, es ist schwer zu glauben, daß er bei seiner Darstellung, z. B. der

[1] Vgl. die Eingangsworte: *pṛthivyā lābhe pālane ca yāvanty arthaśāstrāṇi pūrvācāryaiḥ prasthāpitāni prāyaśas tāni saṃhṛtyai'kam idam arthaśāstraṃ kṛtam.*

[2] Vgl. den Schlußvers *amarṣeṇa — śāstram — uddhṛtam.*

staatlichen Einrichtungen, der Kontrolle des Wirtschaftslebens (im adhyakṣapracāra) und der Rechtspflege (im dharmasthīya) usw., nicht den Zweck verfolgt habe, seinem Fürsten und dessen Ratgebern die von ihm erprobten Grundsätze der Verwaltung zu überliefern. Darum ist das Kauṭilīya eine viel zuverlässigere Quelle für unsere Kenntnis staatlicher und sozialer Verhältnisse des alten Indiens als Manu und ähnliche Werke, bei denen man oft im Zweifel ist, wie weit die in ihnen enthaltenen Angaben und Vorschriften theoretische Forderungen ihrer brahmanischen Verfasser sind und wie weit sie ursprünglich praktische Bedeutung hatten. Dieser verdächtige Charakter so vieler brahmanischer Quellen in Verbindung mit der Unsicherheit ihrer Datierung hat ihnen ein berechtigtes Mißtrauen und von gewisser Seite sogar Geringschätzung gegenüber andern von ihnen unabhängigen Quellen eingetragen. Prof. T. W. Rhys Davids hat in seinem höchst verdienstlichen Werke Buddhist India, London 1903, preface S. IIIf., den Gegensatz zwischen den Vertretern der beiden Geschichtsauffassungen, der auf brahmanischen Quellen und der auf andern beruhenden, in einer den Tatsachen kaum entsprechenden Weise so dargestellt, als ob erstere allein im Besitze der Wahrheit glaubten. »Wherever they (i. e. such sentiments) exist the inevitable tendency is to dispute the evidence, and turn a deaf ear to the conclusions. And there is, perhaps, after all, but one course open, and that is to declare war, always with the deepest respect for those who hold them, against such views. The views are wrong. They are not compatible with historical methods, and the next generation will see them, and the writings that are, unconsciously, perhaps, animated by them, forgotten.« In diesem Streite (vorausgesetzt er existiere) werden wir als gewichtigsten Zeugen Kauṭilya anrufen, der ja ein halbes Jahrhundert vor der Epoche schrieb, in der der Buddhismus überwiegenden politischen Einfluß gewann. Aus seinen Angaben folgt mit Notwendigkeit der Schluß, daß der Staat, den er lenkte und andere vor seiner Zeit, durchaus auf derjenigen brahmanischen Grundlage errichtet war, welche Manu, das Mahābhārata und die späteren brahmanischen Quellen überhaupt, wenn auch mit einzelnen Übertreibungen priesterlicher Eiferer, postulierten. Hierfür kommt hauptsächlich der 3. adhyāya des ersten adhikaraṇa in Betracht, die *trayīsthāpanā*, von der ich eine möglichst wörtliche Übersetzung folgen lasse. Nachdem Kauṭilya die Veden inklusive den *itihāsaveda* und die sechs *vedāṅga* aufgezählt hat, fährt er fort:

»Die bekannte Lehre der Theologie ist (für das arthaśāstra) nützlich, weil sie die besondern Pflichten der Kasten[1] und Āśramas fest-

[1] Vgl. Manu I 88—91; vgl. Mahābhārata XII 60, 8 ff. 61.

stellt. Die Pflicht des Brahmanen ist: lernen[1], lehren, opfern, für andere Opfer darbringen, geben und Gaben annehmen; die des Kṣatriya: lernen[1], opfern, geben, vom Waffenhandwerk leben und die Menschen beschützen; die des Vaiśya: lernen[1], opfern, geben, Ackerbau, Viehzucht und Handel treiben; die des Śūdra: den Ariern zu gehorchen, Erwerb[2], die Funktionen der Handwerker und der Mimen (kuśīlava).«

»Der Haushälter (2. āśrama) lebt von seinem Berufe, heiratet gleichgestellte Mädchen aus einem andern Gotra und wohnt ihnen in der richtigen Zeit bei, er spendet Göttern, Manen, Gästen und seinen Dienern und genießt selbst, was davon übrigbleibt. Dem Vedenschüler (1. āśrama) liegt ob, den Veda zu studieren, das Opferfeuer zu bedienen und zu baden, bis zu seinem Lebensende[3] bei seinem Lehrer oder, in Ermanglung desselben, bei dessen Sohne oder bei einem Mitschüler zu wohnen. Dem Eremiten (3. āśrama) liegt ob: keusch zu sein, auf dem Boden zu schlafen, Haarflechten und ein Antilopenfell zu tragen, das Agnihotra darzubringen und zu baden, Götter, Manen und Gäste zu ehren und von Walderzeugnissen sich zu ernähren. Dem Asketen (4. āśrama) liegt ob: seine Sinne zu bezähmen, weltlicher Geschäfte sich zu enthalten, jeglichem Besitz und Verkehr zu entsagen, zu betteln, im Walde, aber nicht an demselben Orte, zu wohnen, sich äußerlicher und innerlicher Reinheit zu befleißigen, nichts Lebendiges zu töten, Wahrhaftigkeit, Neidlosigkeit, Wohlwollen und Langmut zu üben.«

»Die Erfüllung der eigenen Pflichten führt zum Himmel und zur ewigen Glückseligkeit; bei ihrer Vernachlässigung geht die Welt zugrunde ob der allgemeinen Verwirrung (*saṃkara*).«

»Darum soll der Fürst die Menschen an der Übertretung ihrer Pflichten verhindern; denn wenn er diese Pflichten zur Beobachtung bringt, so geht es ihm gut hier und nach dem Tode.«

»Denn ein nach dem Veda geleitetes Volk, bei dem die Richtschnur der Āryas innegehalten wird und die Ordnung der Kasten und Āśramas feststeht, gedeiht, es verkommt nicht.«

Man beachte, daß in diesem ganzen Abschnitt Kauṭilya keine gegnerischen Ansichten erwähnt; wir dürfen daher annehmen, daß, was er sagt, auch schon bei seinen Vorgängern galt und unangefochtener Grundsatz war. — Was nun das Kastensystem betrifft, so hat auch für Kauṭilya die Theorie der Mischkasten Geltung; er gibt die Abstammung von *anulomas* und *pratilomas* und weiterer Mischlinge

[1] Nämlich den Veda studieren.
[2] *vārttā*; diese besteht in Ackerbau, Viehzucht und Handel 1, 4 S. 8. Manu läßt für ihn nur zu, den übrigen Kasten willig zu gehorchen, I 91.
[3] Natürlich sofern er nicht in den Stand des Haushälters übertritt.

zwischen diesen, im ganzen von 17 Mischkasten. Doch ist seine Aufzählung nicht erschöpfend, da er sie mit den Worten *ity ete 'nye cā 'ntarālāḥ* schließt. Auch in dieser Beziehung steht das Kauṭilīya auf demselben Standpunkt wie die brahmanischen Rechtsbücher, wenn auch in ihm die Theorie der Mischkasten nur in ihren Grundzügen vorgetragen wird und noch weit von dem komplizierten System Manus entfernt ist. Es steht somit fest, daß im 4. Jahrhundert v. Chr. und vorher der indische Staat auf brahmanischer Grundlage ruhte, wie der europäische im Mittelalter auf christlicher. Die soziale Ordnung galt als durch den Veda festgesetzt, die Superiorität der Brahmanen und ihre privilegierte Stellung war eine feststehende Tatsache. Ein praktischer Staatsmann mußte die historisch gewordenen Verhältnisse als ein Gegebenes hinnehmen; einen Eingriff darein schreibt das Kauṭilīya nicht vor, auch nicht um die vedische Theorie zu größerer Geltung zu bringen. An den bestehenden Verhältnissen, die man sich, ob mit Recht oder Unrecht, aber jedenfalls tatsächlich, als auf den Veda gegründet dachte, eigenmächtig zu ändern, wird den indischen Staatsmännern ebenso fern gelegen haben, als Fürsten des europäischen Mittelalters, an der Ordnung der Stände zu rütteln. Und wenn nun auch manche Vorkommnisse im brahmanischen Indien sehr wenig mit der brahmanischen Theorie übereinstimmen mochten, was übrigens zum Teil von den Indern selbst eingeräumt und im *āpaddharma* erörtert wird, so hörte jene darum doch nicht auf, ein Hauptfaktor in der historischen Entwicklung zu sein, gerade wie die kirchliche Lehre in unserm Mittelalter es blieb, trotzdem es in der Wirklichkeit oft sehr unchristlich herging. Für unsere Kenntnis des alten indischen Staates wird das Kautilīya unsere zuverlässigste Quelle bleiben; bei der Benutzung der buddhistischen und jainistischen Quellen wird man immer den sektarischen und durch die soziale Stellung ihrer Autoren beschränkten Gesichtspunkt derselben in Anschlag bringen müssen. Die nichtliterarischen Denkmäler aber, wie Bildwerke, Münzen usw., haben zunächst nur für ihre Zeit Geltung.

Hier ist nun der Punkt, von dem aus wir zu einer objektiven Würdigung der Ansicht Prof. Rhys Davids von der brahmanischen Geschichtsfälschung gelangen können. Die nichtliterarischen Denkmäler beginnen mit Aśoka. Dieser große Kaiser ist dazu gekommen, nach Grundsätzen zu regieren, für welche die Brahmanen nicht die Autorität waren; er wurde Buddhist und trat zuletzt gar in den Orden ein. Der Erfolg war, daß mit seinem Tode sein beinahe ganz Indien umfassendes Reich in Trümmer ging. Aber in seiner 37jährigen Regierung mögen die alten Grundlagen des Staates in bedenklicher Weise erschüttert worden sein: es trat der gefürchtete *saṃkara* ein,

vor dem die Staatslehrer immer gewarnt hatten und der noch in der späteren Literatur wie ein Gespenst umgeht, der dann in denjenigen Landesteilen, deren Herrschaft nichtarische Fürsten an sich gerissen hatten, noch einen längeren Zeitraum obwaltete. Als dann die Reaktion eintrat, hatten die Brahmanen viel verlorenes Terrain zurückzuerobern; das Kauṭilīya und andere arthaśāstra, wo solche sich erhalten hatten, zeigten ihnen, was einst der brahmanische Staat war, den wieder einzuführen sie sich bemühten. Daß sie in diesem Eifer oft zu weit gingen, liegt in der Natur der Sache: daher die Intoleranz und Überhebung, die Überschwenglichkeit der brahmanischen Anmaßung, die sich in den späteren Rechtsbüchern und ähnlichen Quellen des öftern breitmacht. — Wir dürfen also die Zustände, wie sie unter Aśoka eintraten und zum Teil noch länger andauerten, durchaus nicht als die normalen betrachten. Aśokas Zeit war nur eine Episode, die allerdings tiefgehende Spuren hinterließ. Aber die brahmanische Weltanschauung kämpfte gegen den unbrahmanischen Geist an und erfocht auch zuletzt, namentlich unter Kumārilas und Śaṅkaras Ägide, einen nur allzu vollständigen Sieg. Die angebliche Geschichtsfälschung der Brahmanen, soweit ihr Ideal vom Staate in Betracht kommt, beruht auf ihrer Kenntnis der alten Staatseinrichtungen, welche die Bekanntschaft mit dem Kauṭilīya und wahrscheinlich noch anderen älteren arthaśāstras wach hielt; die Fälschung, wenn von einer solchen geredet werden kann, besteht nur darin, daß sie den Inhalt der alten artha- und dharmaśāstras in solchen Werken wie Manu, Yājñavalkya usw. nach ihrer Auffassung und dem Charakter ihrer Zeit gemäß dargestellt haben.

Wenn wir auch aus dem Kauṭilīya zunächst nur den Zustand des brahmanischen Staates im 4. Jahrhundert v. Chr. kennen lernen, so können wir doch auf Grund seiner Angaben auch auf die Verhältnisse der vorausgehenden Zeit schließen. Denn jenes Werk beruht ja, wie sein Verfasser in den oben zitierten Eingangsworten bekennt, auf den Werken seiner Vorgänger, die er, wo er ihre Angaben oder Vorschriften nicht billigt, nennt, um sie in den betreffenden Punkten zu widerlegen und zu verbessern. Weicht er von allen seinen Vorgängern oder vielleicht nur von der Mehrzahl derselben ab, so führt er deren Ansicht mit den Worten *ity ācāryāḥ*[1], die seinige mit *iti Kauṭilyaḥ* an; häufig aber setzt er sich mit den Ansichten einzelner namhaft gemachter Autoren auseinander. Auf diese Weise lernen wir die Namen einer Reihe von Schulen und einzelnen Verfassern von Artha-

[1] Darauf folgt in III 7 *ity apare*, in VIII 1 werden nach der Ansicht der *ācāryas* noch diejenigen einer Reihe von Autoren genannt, die einzeln von Kauṭilya widerlegt werden. Ansichten der *ācāryas* werden mehr als fünfzigmal erörtert.

śāstras (oder vielleicht auch nur einzelner Teile desselben) kennen. Es sind folgende Schulen: die Mānavāḥ, Bārhaspatyāḥ[1], Auśanasāḥ, Āmbhīyāḥ, Pārāśarāḥ, und Autoren: Parāśara, Pārāśara, Bhāradvāja, Piśuna, Kauṇapadanta, Vātavyādhi, Bāhudantīputra, Viśālākṣa, Kātyāyana, Kaṇiṅka Bhāradvāja, Dīrgha Cārāyaṇa, Ghoṭamukha, Kiñjalka, Piśunaputra; die letzten sechs von Kātyāyana an werden nur einmal (V 5, S. 251) genannt, allerdings mit dem sonst noch mehrfach erwähnten Piśuna zusammen, und zwar bei einem sachlich mit der Materie des Arthaśāstra kaum zusammenhängenden Gegenstande, nämlich auffälligen und darum bedeutsamen Veränderungen von Dingen[2]. Aber auch nach Abzug der zuletzt Genannten bleiben immerhin noch zwölf Autoritäten übrig, die vor Kauṭilya über das Nīti- und Artha-

[1] Nach Vātsyāyana (Kāmaśāstra I 1, S. 4) hat Manu Svāyambhuva das ursprüngliche Dharmaśāstra, Bṛhaspati das Arthaśāstra verfaßt.

[2] Ein Cārāyaṇa wird von Vātsyāyana (Kāmasūtra I 1, S. 6) als Verfasser des *sādhāraṇam adhikaraṇam* und Ghoṭakamukha als der des *Kanyāprayuktakam* genannt. Wahrscheinlich sind diese Autoren identisch mit den von Kauṭilya genannten. Wenn man die obigen Personennamen näher betrachtet, so muß auffallen, wie viele von ihnen Spottnamen sind: Vātavyādhi »der an Windkrankheit leidet«; Ghoṭakamukha »der mit dem Pferdegesicht«; Kauṇapadanta »der mit den Teufelszähnen« (*kuṇapa* Leichnam, *kauṇapa* daher wohl Leichendämon); Piśuna »der Hinterbringer«; Kiñjalka »der Staubfaden«, sei es so dünn oder so gelb wie ein Staubfaden; Bāhudantīputra »der, dessen Mutter Zähne wie Arme hat«. Bei den drei folgenden ist eine körperliche Eigenschaft, die wohl nicht gerade lobend gemeint ist, in den Namen aufgenommen: Dīrgha Cārāyaṇa »der lange C.«; Kaṇiṅka Bhāradvaja »der kleine Bh.« (*kaṇiṃka* = *kaṇīka*); Viśālākṣa »der mit den großen Augen«. Aus dem Kāmasūtra erwähne ich noch Goṇikāputra »Sohn der Kuh« (*goṇī* nach Patañjali zu I 1, 1, v. 6 ein *apabhraṃśa* für *gauḥ*). In diesem Namen wie in Bāhudantīputra wird nach indischer Gewohnheit die Mutter beschimpft. — Diese Art von Namengebung wirft ein eigentümliches Licht auf die literarische Etikette jener Zeit, von der sich übrigens schon in den Upaniṣads Spuren finden. Gleichzeitig erscheinen aber diese Namen auch als individuelle Bezeichnungen. Es ist daher schwer zu glauben, daß Goṇikāputra, der von Vātsyāyana genannte Verfasser des *Pāradārikam*, ein anderer als der von Patañjali (zu I 4, 51) genannte gleichnamige Grammatiker sei, um so mehr, als auch Gonardīya eine Autorität im Kāmaśāstra (*Bhāryādhikārikam*) ist, und ein gleichnamiger Verfasser von Kārikās von Patañjali erwähnt wird (siehe Kielhorn, J. A. 1886, S. 218ff.). Ist diese Vermutung richtig, so gewinnen wir auch für diese Grammatiker einen chronologischen Anhaltspunkt, insofern jene Autoritäten im Kāmaśāstra jünger sind als Dattaka, der auf Antrieb der Hetāren von Pāṭaliputra das Vaiśika verfaßte. Er lebte frühestens in der letzten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr., weil Pāṭaliputra erst um die Mitte des Jahrhunderts zur Hauptstadt gemacht wurde. Daß übrigens Grammatiker auch als Autoritäten des Kāmaśāstra auftreten, ist schließlich nicht viel wunderbarer, als wenn ein Jahrtausend später vielfach Philosophen auch als Poetiker sich einen Namen gemacht haben. — Betreffs Kauṇapadanta ist noch zu erwähnen, daß es nach Trikāṇḍaśeṣa II 8, 12 (V. 387) ein Beiname Bhīṣmas ist. Ein Bhīṣma wird als Verfasser eines Arthaśāstra (Bhāradvāja, Viśālākṣa, Bhīṣma, Pārāśara) und Vorgänger Viṣṇuguptas in Śloken genannt, die in der alten Ṭīkā (upādhyāyanirapekṣā) zu Kāmandaki, S. 137, zitiert werden. Beachtenswert ist, daß der Verfasser dieser Ṭīkā von Vātsyāyana, dem Verfasser des Kāmasūtra, als *asmad guru* spricht (S. 136). Siehe Nachtrag S. 973.

śāstra gehandelt haben. Er selbst ist offenbar der letzte selbständige Verfasser eines Nītiśāstra; seine Nachfolger, wie Kāmandaki, haben nur den bereits abgeschlossenen und feststehenden Stoff jener Wissenschaft in neuer, zeitgemäßer Form dargestellt, wobei sie das wegließen, was veraltet war, nämlich den *adhyakṣapracāra*, oder anderswo systematisch behandelt war, wie das *dharmasthīya* im Dharmaśāstra. Zu dieser Entwicklung des Artha- und Nītiśāstra bietet diejenige des Kāmaśāstra eine interessante Parallele. Wenn wir von Nandin, Mahādevas Diener, und Śvetaketu, Uddālakas Sohn, als den beiden ersten, wahrscheinlich mythischen Verfassern des Kāmaśāstra absehen, finden wir Bābhravya Pāñcāla als Verfasser eines sehr ausführlichen Kāmaśāstra[1], dann sieben Verfasser einzelner Teile und zuletzt Vātsyāyana, der diese »Wissenschaft« zum Abschluß brachte, während spätere Autoren nur Neubearbeiter des überkommenen Stoffes sind.

Die zahlreichen, von Kauṭilya erwähnten Vorgänger lassen auf ein reges Interesse an dem Nītiśāstra im 4. und 5. Jahrhundert v. Chr. und wahrscheinlich noch früher schließen. Die notwendige Voraussetzung für das sich so dokumentierende Interesse an der Staatskunde ist, daß damals eine Zeit lebhafter staatlicher Entwicklung war, die zu theoretischer und systematischer Behandlung der einschlagenden Aufgaben und Fragen anregte. Da verdient denn besondere Beachtung, daß Kauṭilya in II 1 (*Janapadaniveśa*) die Aussendung von Kolonisten und die Organisation von Kolonien[2] bespricht, und zwar handelt es sich dabei um Ländermassen von 800—200 Dörfern, die in Distrikte von je 10 Dörfern eingeteilt werden. Die Anlegung von Kolonien war also im 4. und 5. Jahrhundert v. Chr. ein aktuelles Problem, mit dem sich die Lehrer des Arthaśāstra beschäftigen mußten. Hierin glaube ich eine Bestätigung dessen finden zu dürfen, wozu mich Erwägungen anderer Art über »die Ausbreitung der indischen Kultur«[3] geführt haben. Zur Zeit Kauṭilyas dürfte die Brahmanisierung des Dekhans längst abgeschlossen gewesen sein; vermutlich war der Osten und Südosten, also Hinterindien, schon damals das Ziel kolonisatorischer Be-

[1] Auf ihn beruft sich Vātsyāyana nicht nur öfters in seinem Werke, sondern sagt auch in einem der Schlußverse noch ausdrücklich: *Bābhravīyāṃś ca sūtrārthān āgamaṃ suvimṛśya ca | Vātsyāyanaś cakāre 'daṃ Kāmasūtraṃ yathāvidhi.* — Übrigens wird auch einmal eine Ansicht der Auddālakis derjenigen der Bābhravīyas gegenübergestellt VI 6, S. 358 f. Vermutlich hat Vātsyāyana diese Notiz bei den Bābhravīyas gefunden. Nach dem Kommentar S. 7 waren nämlich die früheren Werke verloren *utsannam eva*, das von Bābhravya aber noch hier und da vorhanden.

[2] (*bhūtapūrvam*) *abhūtapūrvaṃ vā janapadam* (*paradeśāpavāhanena*) *svadeśābhiṣyandavamanena vā niveśayet.* Ich klammere ein, was nicht auf eigentliche Kolonisierung Bezug zu haben scheint.

[3] Internationale Wochenschrift V, S. 385ff.

strebungen. Es ist nämlich wahrscheinlich, daß einst die Hauptmasse Hinterindiens in indische Herrschaften aufgeteilt und für die indische Kultur gewonnen war, deren Spuren aber durch die Einwanderung der Barmanen und Siamesen verwischt worden sind. Die indischen Reiche von Campā und Cambodja, deren Bestehen wir an der Hand der Inschriften und Baudenkmäler bis in die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zurückverfolgen können, müssen wohl als stehengebliebene Reste aufgefaßt werden, die durch das Verschwinden der Zwischenglieder isoliert erscheinen.

Im Anschluß hieran möge bemerkt werden, daß ich von außerindischen Ländern nur China erwähnt gefunden habe. In II 11, S. 81 werden nämlich Seidenbänder, die im Lande China produziert werden, aufgeführt[1]. Damit ist der Name *cīna* für China für 300 v. Chr. gesichert, wodurch also die Herleitung des Wortes China von der Dynastie der Thsin (247 v. Chr.) endgültig beseitigt ist. Anderseits ist die Notiz auch deshalb von Interesse, weil sie den Export chinesischer Seide nach Indien im 4. Jahrhundert v. Chr. beweist.

Mit der Frage nach dem Werte brahmanischer Quellen für unsere Kenntnis altindischer Zustände steht in sachlichem Zusammenhang eine andere, nämlich wie weit sich der Gebrauch des klassischen Sanskrits in den ersten vorchristlichen Jahrhunderten erstreckte. Bekanntlich sind die ältesten Inschriften von Aśoka an mehrere Jahrhunderte hindurch nur in Prakrit abgefaßt. Man hat daraus geschlossen, daß das Sanskrit in brahmanischen Schulen ziemlich spät entstanden sei und längere Zeit nur als gelehrte Sprache bestanden habe; es sei erst allmählich zu ausgebreiteterer Anwendung gelangt, um vom 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. an zur literarischen Sprache von ganz Indien zu werden[2].

Obwohl diese Behauptung meines Erachtens schon durch die Tatsache, daß die Sprache des alten Epos Sanskrit war, hinfällig wird,

[1] *kauśeyaṃ cīnapaṭṭāś ca cīnabhūmijāḥ.*

[2] Hr. E. SENART formuliert seine Ansicht folgendermaßen: Pour le sanskrit classique, sa préparation dans le milieu brâhmanique, fondée matériellement sur la langue védique, provoquée en fait par les premières appliquations de l'écriture aux dialectes populaires, doit se placer entre le IIIe siècle avant J.-C. et le Ier siècle de l'ère chrétienne. Son emploi publique ou officiel n'a commencé de se répandre qu'à la fin du Ier siècle ou au commencement du IIe. Aucun ouvrage de la littérature classique ne peut être antérieure à cette époque. Journ. Asiat. VIII 8, S. 404. Vgl. ebenda S. 334. 339. Prof. RHYS DAVIDS entwickelt ähnliche Ansichten, namentlich im 8. und 9. Kapitel seines oben genannten Werkes; S. 153 stellt er die indische Sprachentwicklung in 13 Stufen dar, deren elfte das klassische Sanskrit ist. »For long the literary language only of the priestly schools, it was first used in inscriptions and coins from the second century A. D. onwards; and from the fourth and fifth centuries onwards became the *lingua franca* for all India.«

so dürfte doch von Interesse sein, festzustellen, was wir aus dem Kauṭilīya über Gebrauch und Ausbreitung des klassischen Sanskrits entnehmen können. Zunächst steht die Tatsache fest, daß das Arthaśāstra selbst in Sanskrit abgefaßt ist: tausende von Dingen, Begriffen, Verhältnissen usw. des gemeinen, staatlichen und Wirtschaftslebens finden darin ihre Bezeichnung in Sanskrit, nicht in Prakrit. Die darin behandelten Gegenstände liegen, mit ganz wenigen Ausnahmen, vollständig außerhalb der Sphäre priesterlicher Schulen; beschäftigten sich diese dennoch mit ihnen, so hörten sie auf, »priesterliche« Schulen zu sein und wurden zu dem, was wir als die wissenschaftlichen und literarischen Kreise Indiens bezeichnen müssen. Dieser Schluß gilt nicht nur für Kauṭilyas Zeit, sondern auch für den vorausgehenden Zeitraum, in dem die von ihm zitierten und benutzten Arbeiten seiner Vorgänger entstanden sind.

Zum Arthaśāstra steht, so paradox diese Behauptung auch klingen mag, das Kāmaśāstra in innerem Zusammenhang; denn jedes der drei Gebiete des *trivarga*: *dharma*, *artha* und *kāma*, war wissenschaftlicher oder systematischer Behandlung fähig, und sobald dieselbe zweien dieser Gebiete zuteil geworden war, folgte ihre Ausdehnung auf das dritte mit gewisser Notwendigkeit. Äußerlich verrät sich die Zusammengehörigkeit von Arthaśāstra und Kāmaśāstra dadurch, daß beide auf uns gekommenen Werke dieselbe Einrichtung, Lehrmethode und Art des Vortrags befolgten, und sich dadurch als einer Kategorie angehörig sowie von andern Werken unterschieden kennzeichnen. Um nur einiges anzuführen: beide Werke enthalten im Anfang nach den gleichen Worten[1]: *tasyā 'yaṃ prakaraṇādhikaraṇasamuddeśaḥ* die in der Aufzählung der Kapitel bestehende Inhaltsangabe; und der letzte Abschnitt in beiden ist die Geheimlehre, *aupaniṣadikam* genannt. Zwei weitere wörtliche Übereinstimmungen, außer der eben genannten, finden sich Kauṭ. I 6, S. 11, Kāmas. I 2, S. 24: *yathā Dāṇḍakyo nāma Bhojaḥ kāmād brāhmaṇakanyām abhimanyamānas sabandhurāṣṭro vinanāśa*, und Kauṭ. IX 7, S. 359, Kāmas. VI 6, S. 353: *artho dharmaḥ kāma ity arthatrivargaḥ — anartho 'dharmaḥ śoka ity anarthatrivargaḥ*; doch steht im Kāmasūtra *dveṣa* für *śoka*. Der Entlehnende ist hier zweifellos Vātsyāyana[2], weil er wohl einige Jahrhunderte jünger als Kauṭilya sein dürfte: seine Erwähnung von *grahalagnabala* III 1, S. 192 scheint Bekanntschaft mit griechischer Astrologie zu verraten, wovon sich im

[1] Kauṭ. S. 1, Kāmas. S. 7.

[2] Kāmas. I 2, S. 13 beruft er sich auf den *adhyakṣapracāra*, womit wahrscheinlich das so benannte zweite *adhikaraṇa* des Kauṭilīya gemeint ist.

Kauṭilīya noch keine Spur findet[1]. Wenn auch unser Kāmasūtra jünger als Kauṭilya ist, so ist das Śāstra selbst sicher bedeutend älter als er. Von der Entwicklung des Kāmaśāstra vor Vātsyāyana ist schon oben die Rede gewesen, und es ist auch bereits in der Anmerkung 2 S. 959 darauf hingewiesen worden, daß Cārāyaṇa, der Verfasser des *sādhāraṇam adhikaraṇam* (Kāmas. I 1, S. 6), d. h. der Anweisung, wie ein Lebemann sich einzurichten habe, und Ghoṭakamukha, der Verfasser des *kanyāprayuktakam* (ebenda), d. h. der Anweisung, wie man sich ein Mädchen zur Gattin macht, mit den von Kauṭilya zitierten[2] Autoren Dīrgha Cārāyaṇa und Ghoṭamukha wahrscheinlich identisch sind; denn zufällige Namensgleichheit ist unwahrscheinlich, weil dann derselbe Zufall in zwei Fällen eingetreten sein müßte. Ist also das Bestehen zweier Teile oder Disziplinen des Kāmaśāstra (adhikaraṇa 1 und 3) zur Zeit Kauṭilyas wahrscheinlich, so ist es für die 6. Disziplin, das Vaiśika[3], sicher, da er sie ausdrücklich bei Gelegenheit des Unterrichts der Hetäre erwähnt (II 27, S. 125): °*vaiśika-kalā-jñānāni gaṇikā dāsī raṅgopajīvanīś ca grāhayato rājamaṇḍalād ājīvaṃ kuryāt*. Daß aber auch die Vorgänger Vātsyāyanas in Sanskrit geschrieben haben, kann nicht wohl zweifelhaft sein; andernfalls würde Vātsyāyana das Verdienst, seine Wissenschaft zuerst in Sanskrit zu lehren, sicherlich geltend gemacht haben[4]. Niemand wird aber behaupten wollen, daß das Kāmaśāstra nur innerhalb priesterlicher Schulen gepflegt worden sei. Doch auch beim Dharmaśāstra scheint mir dies ausgeschlossen zu sein. Daß ein solches zu Kauṭilyas Zeit bestand, steht fest, da er es in einer gleich noch zu besprechenden Stelle erwähnt. Seinen Inhalt, soweit nicht auch geistliche Materien dazu gehörten, lernen wir eingehend aus dem 3. adhikaraṇa des Kauṭilīya kennen, dem *dharmasthīya* (S. 147—200), das wir als eine Gesetzgebung für das Reich

[1] In seiner Definition von kāma (S. 13) geht Vātsyāyana von Ideen des Vaiśeṣika aus, welches System Kauṭilya noch nicht kannte. *śrotratvakcakṣurjihvāghrāṇānām ātmasaṃyuktena manasā 'dhiṣṭitūnāṃ sveṣu sveṣu viṣayeṣv ānukūlyataḥ pravṛttiḥ kāmaḥ*. Vgl. V. D. V 2, 15. — Die zugrunde liegende Vorstellung ergibt sich aus folgender Erklärung des Tarkasangraha Dīpikā: *ātmā manasā saṃyujyate, mana indriyeṇa, indriyam arthena; tataḥ pratyakṣaṃ jñanam utpadyate.*

[2] Nämlich in dem Abschnitt von V 5, der über die Zeichen königlicher Ungnade handelt. Derselbe wird mit den Worten *bhūyaś ca vakṣyāmaḥ* eingeleitet und dürfte darum eine von Kauṭilya selbst herrührende Ergänzung dessen sein, was seine Vorgänger gelehrt hatten.

[3] Nach Kāmas. I 1, S. 7 ist von den 7 Teilen des Kāmaśāstra das *Vaiśika* zuerst, und zwar von Dattaka, selbständig behandelt worden.

[4] Auf den Unterschied von Sanskrit und Deśabhāṣā wird in anderer Beziehung Bezug genommen, wo es vom *nāgaraka* heißt: *nā 'tyantaṃ saṃskṛtenaiva nā 'tyantaṃ deśabhāṣayā | kathāṃ goṣṭhīṣu kathayaṃl loke bahumato bhavet* || I 4, S. 60.

der Mauryas betrachten müssen. Es kommen darin die mannigfaltigsten Verhältnisse des praktischen Lebens zur Beurteilung, deren Kenntnis und Verständnis wohl am wenigsten in priesterlichen Schulen gefunden werden mochte. Wenn das Dharmaśāstra trotzdem in Sanskrit abgefaßt war — und daran ist ja doch nicht zu zweifeln —, so war Sanskrit eben nicht mehr ausschließlich eine Schulsprache, sondern eine allen Gebildeten verständliche Literatursprache. Denn *dharma*, *artha* und *kāma*, deren systematische Behandlung in Sanskritwerken niedergelegt wurde, ging alle Menschen an, nicht bloß Gelehrte, noch weniger bloß Priesterschulen.

Doch noch mehr. Das Sanskrit war auch offizielle Sprache, deren sich der Fürst in seinen Handschreiben und Erlassen bediente. Der Beweis für diese Behauptung ergibt sich aus dem *śāsanādhikāra* II 28, S. 70—75. Dies Kapitel handelt über die direkt vom Könige ausgehenden Briefe und Erlasse, die sein Geheimsekretär, *lekhaka*, nach den Angaben des Königs abzufassen, d. h. zu konzipieren und mundieren hat. Ein *lekhaka* soll die Qualifikation eines königlichen Rates haben (*amātyasampado 'petaḥ*); worin dieselbe besteht, wird I 9, S. 15 erster Absatz[1], angegeben. Unter anderm soll er *kṛtaśilpaḥ* und *cakṣuṣmān* sein, d. h. er soll die Künste kennen und die *śāstracakṣuṣmattā* besitzen oder mit andern Worten die *śāstra* gründlich verstehen. Die Kenntnis verschiedener Landessprachen wird nicht gefordert, wie doch hätte geschehen müssen, wenn auch die diplomatische Korrespondenz in Prakrit geführt worden wäre. Denn bei einer größeren politischen Aktion eines Königs gegen seine Nachbarn und Rivalen kamen außerdem noch je vier Fürsten vorwärts und rückwärts sowie der beiderseitige Nachbar und eine neutrale Macht in Betracht (VI 2, S. 258)[2]. Zu Kauṭilyas Zeit umfaßte also die in Mitleidenschaft gezogene politische Area das ganze Gebiet von Hindostan und mehr, wo damals schon wenigstens drei oder vier verschiedene Prakrits gesprochen

[1] Vgl. VI 1, S. 255f.

[2] Ich halte es für richtiger, von dieser Spekulation des Kauṭilīya auszugehen, als mich auf die Größe des Reiches Candraguptas zu berufen. Wenn sich zur Zeit, als das Kauṭilīya abgefaßt wurde, die Macht dieses Königs wirklich von Bengalen bis zum Punjab und noch weiter erstreckt haben sollte, so war darum doch die von Kauṭilya vorgetragene Lehre über den *vijigīṣu* und sein *maṇḍala* noch nicht gegenstandslos und ohne praktisches Interesse. Denn in den jenem gehorchenden Ländern werden, indischem Gebrauch zufolge, Fürsten aus den angestammten Dynastien die Herrschaft auszuüben fortgefahren haben. Ein großes Reich war nicht durch eigentliche Eroberungen entstanden; solche beschränkten sich wohl auf Annexionen kleinerer Gebiete (vgl. XIII 14. 15). Auch im Reiche der Mauryas werden sich die abhängigen Fürsten gelegentlich ebenso bekämpft haben, wie die Satrapen im persischen, trotz der Oberhoheit des großen Königs; und bei solchen Kriegen traten dann die Vorschriften des Nītiśāstra in Kraft.

wurden. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß man sich im diplomatischen Verkehr derjenigen Sprache bedient, welche mit der Möglichkeit großer Präzision die Fähigkeit feiner Nuancierung verbindet. Diese Eigenschaften erwirbt eine Sprache nur durch lange literarische Pflege, und sie waren im klassischen Sanskrit vorhanden, von dem ja jetzt erwiesen ist, daß es zu Kauṭilyas Zeit in allgemeinem literarischen Gebrauch war. Ein direktes Anzeichen, daß wenigstens gewisse Briefe in Sanskrit abgefaßt waren, ist daraus zu entnehmen, daß die solenne Schlußformel für dieselbe in Sanskrit ist; die Vorschrift lautet: *lekhaparisaṃharaṇārtha iti-śabdo 'vācikam asya' iti ca*[1]. »Der Brief soll schließen mit dem Worte *iti* oder »*iti vācikam asya*«, letzteres wohl, wenn die ipsissima verba des Königs den Inhalt des Briefes ausmachten. Ferner sieht man aber auch aus den Belehrungen, die Kauṭilya über sprachliche und stilistische Dinge in dem genannten Abschnitt gibt, daß er an einen Sekretär dachte, dessen Hauptaufgabe darin bestand, Briefe in Sanskrit abzufassen. Doch will ich damit nicht bestreiten, daß andere von demselben Geheimsekretär ausgehende Schreiben an niedrigerstehende Personen in Prakrit abgefaßt sein mochten, nach Maßgabe der für jenen aufgestellten Regel (S. 71): *jātiṃ kulaṃ sthānavayaśśrutāni .... samīkṣya kārye lekhaṃ vidadhyāt puruṣānurūpam.* Aber bei den theoretischen Erklärungen, die Kauṭilya in diesem Abschnitt zu geben für nötig hält, scheint er es für die wesentliche Aufgabe des Lekhaka zu halten, die literarische und gelehrte Sprache, das klassische Sanskrit, richtig zu handhaben, wie er denn auch selbst von sich sagt, daß er nach Durchsicht aller *śāstra* und Kenntnisnahme der Praxis für den König die Vorschrift über das *śāsana* verfaßt habe[2].

Hinsichtlich der *śāstra* ist für unsere Frage vornehmlich von Belang, was er über grammatische Dinge sagt. Er beginnt mit der Erklärung der Laute: *akārādayo varṇās triṣaṣṭiḥ.* Die Anzahl der Sanskritlaute beträgt nach den verschiedenen Angaben zwischen 60 und 65. Im Kommentar zum Taittirīya Prātiśākhya (Bibl. Ind. S. 4) wird folgender Ausspruch des śikṣākāra angeführt: *triṣaṣṭiś catuḥṣaṣṭir vā varṇāḥ śambhumate matāḥ*, und die Zahl 63 wird auch im Harivaṃśa 16161 angegeben. Hätte der Lekhaka Prakrit geschrieben, so wäre eine Anweisung über die 46 Prakritlaute (vgl. Bühler, Ind. Paläographie S. 2), nicht aber über die 63 Sanskritlaute am Platze gewesen. — Auf die Erklärung von *varṇa* folgen die von *pada*, *vākya* und der vier

[1] S. 72. Die Ausgabe liest *lekhaka* und *śabdau*.

[2] *sarvaśāstrāṇy anukramya prayogam upalabhya ca | Kauṭilyena narendrārthe śāsanasya vidhiḥ kṛtaḥ* || S. 75.

Wortarten: *nāma*, *ākhyāta*, *upasarga* und *nipāta*. Seine Definition von *upasarga* lautet: *kriyāviśeṣitāḥ prādaya upasargā*, eine unzweifelhafte Umschreibung von Pāṇini I 4, 58. 59 *prādayaḥ — upasargāḥ kriyāyoge*; und ebenso gründet sich seine Definition: *avyayāś cādayo nipātāḥ* auf Pāṇini I 4, 56. 57: (*prāg īśvarān*) *nipātāḥ — cādayo 'sattve* in Verbindung mit I 1, 37: *svarādi nipātam avyayam*. Man sieht also, daß schon im 4. Jahrhundert v. Chr. Pāṇini als grammatische Autorität anerkannt war. Dieser chronologische Anhaltspunkt ist bei der Ungewißheit, welche bislang über die Zeit des großen Grammatikers obwaltet[1], von hoher Wichtigkeit. Konnte doch HOPKINS, The great Epic of India, S. 391 mit Recht sagen: »no evidence has yet been brought forward to show that Pāṇini lived before the third century B. C.« Hier haben wir die gewünschte 'evidence' — wem sie noch nötig scheinen sollte nach dem, was wir über die zwischen Pāṇini und Patañjali liegende Literatur wissen[2].

Beiläufig sei erwähnt, daß Kauṭilya die Bedeutung von *apaśabda* einschränkt auf die falsche Anwendung von Genus, Numerus, Tempus und Kasus (*liṅgavacanakālakārakāṇām anyathāprayogo 'paśabdaḥ* S. 75), und es nicht im Sinne von *apabhraṃśa* gebraucht wie Patañjali (zu I 1, vārttika 6)[3]. — Auf eine Art von syntaktischer Disziplin, wie sie später die Mīmāṃsakas und Naiyāyikas trieben, scheint die Erklärung *yathāvadanupūrvakriyāpradhānasyā 'rthasya pūrvam abhiniveśa ity arthasya kramaḥ* hinzuweisen, wenn ich ihren Sinn richtig verstehe: »Disposition ist die Ankündigung des Gegenstandes, dessen Verbum und Subjekt in sachgemäßer Reihenfolge stehen«. Die Bedeutung von *pradhāna* als grammatisches Subjekt findet sich in Hemahaṃsagaṇis Nyāyasaṃgraha II 29[4].

Der *arthakrama* ist eines von den sechs Erfordernissen eines Schreibens, (*lekhasampad*): *arthakramaḥ* (Disposition), *sambandhaḥ* (konsequente Durchführung derselben), *paripūrṇatā* (korrekte und moti-

[1] Vgl. J. WACKERNAGEL, Altindische Grammatik I, S. LIX. KIELHORNS Ansicht war, »daß Pāṇini der vedischen Literatur weit näher steht als der sogenannten klassischen, daß er einer Zeit angehört, in der das Sanskrit mehr war als eine Sprache der Gelehrten«. G. N. 1885, S. 186.

[2] Vgl. KIELHORN, Der Grammatiker Pāṇini, G. N. 1885, S. 187 ff.

[3] Kauṭilya selbst gebraucht gegen Pāṇini VII 1, 37 öfters das Absolutivum auf *tvā* bei zusammengesetzten Verben: *nistārayitvā* 231, *unmandayitvā* 243, *āvāhayitvā* 253, *prārthayitvā* 336, *avaghoṣayitvā* 387, *apakārayitvā* 405, lauter Kausativa. Er bildet auch *pāpiṣṭhatama* 295, 328.

[4] Komm.: *yasya kriyayā saha sāmānādhikaraṇyena prayogas tat pradhānam. yathā rājapuruṣo 'sti darśanīyaḥ ... ya eva hi puruṣasyā 'dhikaraṇam, sa evā 'stikriyāyā apī 'ti kriyayā saha sāmānādhikaraṇyaprayogeṇa puruṣaśabdasya pradhānatvāt* S. 78. Hemahaṃsagaṇi schrieb 1454 n. Chr. Herausgegeben ist das Werk in Benares, Vīrasaṃvat 2437 = 1911 n. Chr.

vierte Darstellung), *mādhuryam* (ungekünstelte, gefällige Gedanken und Ausdrücke), *audāryam* (vornehme Sprache) und *spaṣṭatvam* (Leichtverständlichkeit). Mit diesen Vorzügen müssen wir die zu vermeidenden Mängel zusammenhalten (*lekhadoṣāḥ* S. 75), nämlich: *akāntiḥ* (Unschönheit, s. unten), *vyāghātaḥ* (Gegenteil von *sambandha*), *punaruktam* (Wiederholung), *apaśabdaḥ* (grammatische Fehler, s. oben) und *samplavaḥ*[1]. Die Begriffe, um die es sich hier handelt, finden sich ausführlich entwickelt im Alaṃkāraśāstra wieder; *mādhurya* und *audārya* unter gleichen Namen, *spaṣṭatva* als *prasāda* (vgl. Bhāmaha II 3); *vyāghātaḥ* = *apakramam* (ebenda IV 20), *punaruktam* (ebenda IV 12), *apaśabdaḥ* = *śabdahīna* (ebenda IV 22). Die Definition von *paripūrṇatā* (*arthapadākṣarāṇām anyūnātiriktatā hetūdāharaṇadṛṣṭāntair arthopavarṇanā śrāntapade 'ti paripūrṇatā*) schließt im ersten Teile den *vākyadoṣa*: *nyūnādhikakathitapadam* (Kāvyaprakāśa VII 53) aus, im zweiten Teile (*hetū*°) berührt sie eine Frage, die Bhāmaha im 5. Pariccheda ausführlich behandelt, Daṇḍin III 127 als für den Alaṃkāra irrelevant lieber unerörtert lassen will. — Aus den angeführten Parallelen geht hervor, daß zu Kauṭilyas Zeit eine stilistische Disziplin bestand, die später wahrscheinlich in dem entsprechenden Teile des Alaṃkāraśāstra aufgegangen ist und insofern als ein Vorläufer desselben betrachtet werden kann. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls können die stilistischen Anforderungen, wie sie im *śāsanādhikāra* spezifiziert sind, nur an eine Sprache gestellt werden, die durch lange literarische Pflege zu einer nicht geringen Vollkommenheit gebracht ist; und das war eben das klassische Sanskrit; es wäre ungereimt, dergleichen stilistische Feinheiten von einer Volkssprache zu verlangen, wie sie etwa in Aśokas Inschriften vorliegt[2].

Das Resultat, zu dem wir auf Grund vorstehender Betrachtungen gelangten, daß nämlich das klassische Sanskrit die offizielle, wenn auch vielleicht nicht die einzige, Sprache der königlichen Kanzlei war, scheint mit der oben hervorgehobenen Tatsache in Widerspruch zu

[1] Die Bedeutung ist nicht ganz klar. Die Definition lautet *avarge vargakaraṇaṃ varge cā 'vargakriyā guṇaviparyāsas samplavaḥ*. *Varga* wird erklärt (S. 72): *ekapadāvaras tripadaparaḥ parapadārthānurodhena vargaḥ kāryaḥ*. Wahrscheinlich ist der Grundgedanke ähnlich wie in Vāmanas: *padārthe vākyaracanaṃ vākyārthe ca padābhidhā* (zu III 2, 2), einer für *ojas* charakteristischen Eigenschaft. Unter *vākya* versteht Vāmana hier: zusammengehörende Wörter, die einen Begriff ausdrücken. *Varga* scheint etwas Ähnliches zu bedeuten: Erläuterung eines Begriffes durch ein bis drei Wörter. Der *samplava* ist ein Fehler in sachlicher Schreibweise, wird aber, wenn mit Kunst gehandhabt, ein Vorzug pathetischer Dichtung (vgl. auch *ekārtham*, Vāmana II 2, 11).

[2] Welchen Sinn kann es haben, *audāryam* (= *agrāmyaśabdābhidhānam*) für die Volkssprache zu verlangen? Nach Vāmana II 1, 7 ist *grāmyam* = *lokamātraprayuktam*; darunter würden so ziemlich alle Wörter der Volkssprache fallen!

stehen, daß es erst vom 2. Jahrhundert n. Chr. an in Inschriften gebraucht wird. Auch kann man zur Hebung dieses Widerspruchs nicht geltend machen, daß es sich dabei um zwei gänzlich verschiedene Kategorien königlicher Kundgebungen handele; denn Kauṭilya führt unter den acht Arten von *śāsanas*[1] auch die Schenkungsurkunde, *parīhāra*, auf. Doch glaube ich die Schwierigkeit auf folgende Weise der Lösung näher führen zu können. Der erste der *lekhadoṣas* ist *akānti*, die Unschönheit des Schriftstückes; sie besteht in geschwärztem Blatt (*kālapatrakam*) und häßlichen, verzerrten, blassen Buchstaben (*acāruviṣamavirāgākṣaratvam*). Es handelt sich also nur um Briefe oder Schriftstücke, die auf Blätter[2] mit einer Tinte geschrieben sind; von Inschriften auf Stein oder Kupferplatten ist weder hier noch sonst im Kauṭilīya die Rede. Diese scheinen erst unter Aśoka eingeführt worden zu sein oder wenigstens allgemeinere Verwendung gefunden zu haben. Der Gebrauch der Volkssprachen auf solchen für die Allgemeinheit zugänglichen Dokumenten war durch die Natur der Sache gegeben und widersprach wenigstens nicht altem Brauche. Es ist begreiflich, daß sich der Usus lange erhielt, bis denn auch hier die offizielle Sprache der königlichen Geheimschreiberei eindrang und das Prakrit verdrängte.

Im vorhergehenden sind schon mehrfach literarhistorische Fragen besprochen worden; wir wollen jetzt versuchen, zusammenhängend darzustellen, was sich aus dem Kauṭilīya über den Zustand und Umfang der Sanskritliteratur im 4. Jahrhundert v. Chr. entnehmen läßt. Die Aufzählung dessen, was die *trayī*, Theologie, ausmacht[3], zeigt, daß die vedische Literatur abgeschlossen war: die vier Veden und die sechs Vedāṅgas. Als fünfter Veda gilt der *itihāsaveda*, wie es schon Chāndogya Up. VII 1, 4; 2, 1; 7, 1 heißt, *itihāsapurāṇaḥ pañcamo vedānāṃ vedaḥ* (während Bṛhadār. Up. II 4, 10. IV 1, 2; 5, 11 *itihāsa* und

[1] Dieselben sind: *prajñāpanājñāparidānalekhās tathā parīhāranisṛṣṭilekhau | prāvṛttikaś ca pratilekha eva sarvatrayaśceti hi śāsanāni* ‖ Die Definition von *parīhāra* lautet *jāter viśeṣeṣu pareṣu caiva grāmeṣu deśeṣu ca teṣu teṣu | anugraho yo nṛpater nideśāt tajjñaḥ parīhāra iti vyavasyet* ‖ S. 73.

[2] Blatt, *patrakam*, vertritt das Papier. II 17, S. 100 heißt es: *tāḷī-tāḷa-bhūrjānām patram. tālī* ist Corypha umbraculifera, *tāla* nach P. W. Borassus flabelliformis; aber HOERNLE hat in seinem Aufsatz: An epigraphical note on Palm-leaf, Paper and Birchbark, J. A. S. B. LXIX, S. 93 ff. hervorgehoben, daß die Weinpalme Borassus fl. erst spät in Indien aus Afrika eingeführt ist; in der Tat wird in dem Kapitel des Kauṭilīya, das über geistige Getränke handelt, II 25, S. 120 f., keine Palmenart erwähnt. Welche Palmenart unter *tāla* verstanden werden soll, ist unklar, da wir außer den genannten keine kennen, deren Blätter als Papier benutzt wurden. »Birkenblätter« bedeutet natürlich Birkenrinde, die auch jetzt noch *bhūrj-patr* genannt wird.

[3] *sāmargyajurvedās trayas trayī, atharvetihāsavedau ca vedāḥ; śikṣā kalpo vyākaraṇaṃ niruktaṃ chandovicitir jyotiṣam iti cā 'ṅgāni.* I 3, S. 7.

purāṇa bald als zwei Worte, bald als Kompositum genannt werden). Man darf nun *itihāsa* und *itihāsaveda* nicht unbedingt für identisch halten, wie ich irrtümlich oben S. 739 getan habe; denn was Kauṭilya unter *itihāsa* versteht, sagt er I 5, S. 10: *purāṇam itivṛttam ākhyāyiko 'dāharaṇaṃ dharmaśāstram arthaśāstraṃ ce 'ti 'tihāsaḥ*. Der Einschluß des *arthaśāstra*, das nicht zur *trayī* gehört, sondern eine *vidyā* für sich bildet, zeigt, daß nicht alles, was *itihāsa* ist, darum auch in den *itihāsaveda* gehört. Den Begriff von *itihāsaveda* können wir uns klarmachen, wenn wir an das Mahābhārata denken; denn in ihm finden sich die Ausdrücke *vedāḥ ... ākhyānapañcamāḥ* III 2247. V. 1661 und *vedāḥ ... Mahābhāratapañcamāḥ* I 2418. XII 13027, die offenbar mit dem *itihāsapurāṇaḥ pañcamo vedānāṃ vedaḥ* des Chānd. Up. auf einer Linie stehen. Wenn wir aber bedenken, daß alle Bestandteile des *itihāsa*, eingeschlossen *dharma-* und *arthaśāstra*, im Mahābhārata enthalten sind, so sehen wir keine Möglichkeit, *itihāsa* und *itihāsaveda* reinlich zu scheiden. *itihāsa* scheint alles das zu bedeuten, was auf mündlicher Überlieferung beruht, ausgenommen die eigentliche Offenbarung und was nicht Gegenstand logischer Beweisführung ist. Wenn solche Dinge einen religiösen Charakter trugen, dann mochte man sie dem *itihāsaveda* zuweisen. Was nun die einzelnen Bestandteile des *Itihāsa* betrifft, so mag der Unterschied zwischen *purāṇa* und *itivṛtta* der gewesen sein, daß erstere legendarisch, letztere mehr oder weniger geschichtlich waren; beider soll sich ein Minister bedienen, um einen irregeleiteten Fürsten auf den rechten Weg zu bringen: *itivṛttapurāṇābhyām bodhayed arthaśāstravid* V 6, S. 255. Dem *purāṇa* scheinen die Beispiele in I 6, S. 11 anzugehören, die den Untergang von Fürsten wegen einer der sechs Leidenschaften: *kāma, krodha, lobha, māna, mada* und *harṣa*, illustrieren sollen, von denen gleich mehr, während diejenigen in I 20, S. 41 für die von den Frauen ausgehenden Nachstellungen mehr historischen Charakter tragen und daher wohl *itivṛtta* sind. *ākhyāyikā* werden Prosaerzählungen gewesen sein und den späteren *ākhyāyikā* und *kathā* entsprochen haben. *udāharaṇa* endlich waren wahrscheinlich moralische Belehrungen und Erzählungen, wie solche im Mahābhārata öfters mit dem Verse: *atrāpy udahāranti 'mam itihāsam purātanam* eingeleitet werden.

Wir können das Mahābhārata als eine Redaktion des *itihāsaveda* betrachten, als eine *saṃhitā* desselben. Daß aber eine solche zur Zeit Kauṭilyas bestand, ist sehr zweifelhaft oder zum wenigsten nicht nachzuweisen. Jedenfalls bestand das Mahābhārata noch nicht in seiner jetzigen oder ihr annähernd ähnlichen Form, wie J. HERTEL, WZKM. XXIV, S. 420 anzunehmen scheint. Allerdings zeigt die Erwähnung der Namen: Duryodhana, Yudhiṣṭhira und Rāvaṇa, daß die Sage des

Mahābhārata und Rāmāyaṇa bekannt war; wahrscheinlich waren auch schon epische Gedichte des Inhalts vorhanden. Damit ist aber nicht zugegeben, daß die puranenartigen Sagen und Legenden in einer Sammlung vorlagen, die im Mahābhārata Aufnahme gefunden hätte. Dagegen sprechen zwei Gründe. Erstens finden sich von den angezogenen legendarischen Stoffen nur einige in entsprechender Weise im Mahābhārata, nämlich: die von Aila I 75, Duryodhana, Dambhodbhava, Haihaya Arjuna (= Kārttavīrya), Vātāpi und Agastya, und Ambarīṣa Nābhāga; andere aber fehlen darin, nämlich: die von Dāṇḍakya[1], Tālajangha, Ajabindu Sauvīra. Zweitens weicht die von Kauṭilya angedeutete Erzählung von der im Mahābhārata stehenden ab. So I 6, S. 11: *kopāj Janamejayo brāhmaṇeṣu vikrāntaḥ*, aber MBh. XII, 150 *abuddhipūrvam āgacchad brahmahatyām*; ferner IV 8, S. 218 *yathā hi Māṇḍavyaḥ karmakleśabhayād acoraḥ »coro'smi« iti bruvāṇah*, aber MBh I, 107, 9 *na kiṃcid vacanaṃ rājann abravīt sādhv asādhu vā*. Wichtiger ist, worauf mich Lüders aufmerksam macht, daß nach Kauṭilya die Vṛṣṇis den Dvaipāyana mißhandelten (*atyāsādayat*), wie in der ursprünglichen Fassung der Sage[2], während sie im MBh. XVI, 1 Viśvāmitra, Kaṇva und Nārada nur höhnten. Im letzten Verse des angezogenen Kapitels heißt es: *śatruṣaḍvargam utsṛjya Jāmadagnyo jitendriyaḥ | Ambarīṣaś ca Nābhāgo bubhujāte ciram mahīm* ||. Das Mahābhārata (sowie das erste Buch des Rāmāyaṇa) weiß nichts davon, daß Jāmadagnya jemals König gewesen sei. Endlich folgendes. Kauṭilīya VIII 3, S. 327 wird die Ansicht Piśunas angeführt, daß die Jagd eine schlimmere Leidenschaft als das Spiel sei; denn im Spiel könne man gewinnen, wie Jayatsena und Duryodhana zeigen. »Nein«, sagt Kauṭilya, »durch Nala und Yudhiṣṭhira wird gezeigt, daß jene diese beiden besiegt haben[3],« d. h., wenn im Spiel einer gewinnt, so muß natürlich sein Gegner verlieren. Dem Gewinnen Duryodhanas stellt Kauṭilya das Verlieren Yudhisthiras entgegen, also auch dem Gewinnen Yayatsenas das Verlieren Nalas. Im MBh. heißt aber der Bruder Nalas, der ihn durch das Würfelspiel des Reiches beraubt, Puṣkara, während er nach Piśuna und Kauṭilya Jayatsena hieß. Dieser Name kommt in ähnlicher Beziehung im MBh. nicht vor; es ist aber an sich nicht unwahrscheinlich, daß Nalas Bruder ursprünglich so geheißen habe, da dessen Vater Vīrasena und seine beiden Kinder Indrasena und Indrasenā hießen, also auf *sena* ausgehende Namen hatten. Wenn also von

[1] Sie steht Rāmāyaṇa VII, 79—81, wo aber der König Daṇḍa heißt, und in den Jātakas, wo sein Name Daṇḍakin lautet. ZDMG. LVIII, S. 691, Nr. 1.

[2] Siehe Lüders, Die Jātakas und die Epik. ZDMG. LVIII, S. 691.

[3] *tayor apy anyataraparājayo 'stīti Nala-Yudhiṣṭhirābhyāṃ vyākhyātam.*

den im Kauṭilīya angezogenen Sagen im MBh. sechs in entsprechender, fünf in abweichender Form stehen und drei darin fehlen, so müssen wir schließen, daß der Sagenschatz von der Zeit Kauṭilyas bis zu seiner Redaktion im MBh. einen Wandel durchgemacht hat; speziell zeugt die ältere Form der Sage über den Untergang der Vṛṣṇis bei Kauṭilya dafür, daß eine dem Vyāsa Kṛṣṇa Dvaipāyana zugeschriebene Redaktion des Mahābhārata noch nicht bestand oder doch wenigstens noch nicht kanonische Geltung in brahmanischen Kreisen gewonnen hatte.

Aber auf der andern Seite läßt sich aus dem Kauṭilīya der Nachweis erbringen, daß im 4. Jahrhundert v. Chr. die epische Dichtkunst selbst einen hohen Grad der Vollendung erreicht hatte. Die Metrik desselben stimmt nämlich genau mit derjenigen des Rāmāyaṇa überein[1]. In den 300 Śloken des Kauṭilīya findet sich folgende Anzahl von Vipulās, I: 36, II: 27, III: 53, IV: 3. In der zweiten Vipulā ist die Endsilbe immer lang in der ersten nur einmal kurz, S. 217, in der dritten zwölfmal, in der vierten zweimal. Sechsmal fällt die Zäsur der dritten Vipulā auf einen Sandhivokal, einmal die der vierten. Zum Vergleiche führe ich dieselben Vorkommnisse im Rāmāyaṇa (die 100 ersten Seiten des zweiten Bandes der Schlegelschen Ausgabe) und im Nala an, wobei die eingeklammerten Zahlen die noch hinzukommenden Fälle von kurzer Endsilbe angeben. Rāmāyaṇa I 50 (1), II 50 (0), III 40 (12), IV 2 (1); Nala I 136 (8), II 59 (2), III 60 (27), IV 17 (3), V 1 (⏑ ⏑ – ⏑). Das Zurücktreten der vierten Vipulā und die strengere Wahrung der Länge am Schluß der zweiten und ersten Vipulā im Kauṭilīya setzen es in engere Beziehung zur metrischen Praxis des Rāmāyaṇa als der des Mahābhārata. Eben dahin weisen auch die sieben Triṣṭubhstrophen, die sich im Kauṭilīya finden: es sind korrekte Indravajrā und Upajātistrophen und keine von freierem Bau. Wahrscheinlich war das ādikāvyam, das Rāmāyaṇa, schon vorhanden, durch das die strengere Handhabung des Śloka in die Poesie eingeführt worden zu sein scheint. Doch steht zu vermuten, daß auch noch andere kāvyas bestanden. Denn wenn wir zwar auch aus dem Kauṭilīya nichts über kāvyas und literarische Dramen[2] erfahren, so sprechen

[1] S. 413 ist ein siebensilbiger Pāda wahrscheinlich ein Fehler der Handschrift oder der Ausgabe. S. 418, 420 zwei neunsilbige Pādas in Zauberformeln. Diese lasse ich natürlich außer Betracht. S. 249 v. 4 ist in der zweiten Hälfte verstümmelt wiedergegeben.

[2] Es handelt sich hier nicht um berufsmäßige Barden, Erzähler, Mimen usw., die oft genug erwähnt werden; vgl. Hertel a. a. O. S. 422, sondern um Schriftsteller (von denen zu reden Kauṭilya keine Veranlassung hatte). Bezüglich der Sūtas und Māgadhas möchte ich hervorheben, daß zwei Kategorien derselben unterschieden werden: 1. die gemeinen, die nach der Theorie *pratiloma* Kasten sind (viz. Vaiśya und Brāhmaṇī, Kṣatriya und ?), 2. die Paurāṇika genannten, die durch Zwischenheiraten der beiden obersten Kasten entstehen, III 7 S. 165.

die Dramen und das Buddhacarita Aśvaghoṣas dafür, daß diese Art von Literatur schon eine lange Entwicklung im 2. Jahrhundert v. Chr. hinter sich hatte und daher sicher ins 4. zurückreicht.

Ich fasse zum Schluß zusammen, was sich uns über die gleichzeitige Literatur aus dem Kauṭilīya ergeben hat. Außer der vedischen Literatur und was dazu gehört war der *trivarga* in systematischen Werken behandelt: Dharmaśāstra (erwähnt I 5, S. 10; III 1, S. 150), Arthaśāstra und Kāmaśāstra (s. oben S. 963f.). Von philosophischen Systemen waren vorhanden: Sāṅkhya, Yoga und Lokāyata; allerdings erfahren wir nicht, wieweit diese Systeme literarisch bearbeitet waren[1]. Die Grammatik (als das Vedāṅga *vyākaraṇa*) war durch Pāṇinis Werk vertreten. Außerdem gab es eine Disziplin, welche syntaktische und stilistische Fragen behandelte. Das Jyotiṣa wird als Vedāṅga erwähnt; aus ihm scheinen die Angaben in II 20 entnommen zu sein. Das Vorhandensein einer primitiven Astrologie beweist der öfters erwähnte *mauhūrtika* (S. 38. 245); in ihr spielen die *tithis* und *nakṣatras* eine Hauptrolle (S. 349); doch waren die Planeten, von denen Venus und Jupiter ausdrücklich genannt werden (S. 116), schon bekannt. Andere Zweige der Divination ergeben sich aus den Namen ihrer Vertreter: *kārtāntika* und *naimittika*, die ebenso wie die *mauhūrtika* mit bestimmtem Gehalt am Hofe angestellt waren (V 3, S. 245). Von andern *śāstras* wird noch das *dhātuśāstra* II 12, S. 81 ausdrücklich genannt. Diese an sich geringfügig scheinende Einzelheit ist aber darum von allgemeinerer Bedeutung, weil sie zeigt, wie weit damals schon alle denkbaren Materien in der Form von *śāstras* Bearbeitung fanden: alles Wissenswerte konnte Gegenstand eines *śāstra* werden. Wir haben gesehen, daß sich Kauṭilya auf alle (einschlägigen) *śāstras* bezüglich seiner Vorschriften über die Erlasse des Königs (*śāsana*) beruft, und daß er von den königlichen Räten (*amātya*) gründliche Kenntnisse der *śāstra* verlangt. I 9, S. 15 sagt er *samānavidyebhyaḥ śilpaṃ śāstracakṣuṣmattām* (*amātyānām parīkṣeta*), der König soll sich durch Spezialisten überzeugen, ob der königliche Rat die Künste kenne und die *śāstra* innehabe. Für diejenigen, welche hier mit *samānavidya* (derselbe Ausdruck S. 246, l. 10) gemeint und S. 246, l. 7 als *vidyāvantaḥ* bezeichnet sind, werden in späterer Zeit die Titel *paṇḍita* und *śāstrin* üblich.

[1] Ich habe darauf hingewiesen (diese Sitzungsber. 1911, S. 741), daß die Späteren von der *ānvīkṣikī* verlangen, daß sie eine *ātmavidyā* sei. Kauṭilya stellt diese Anforderung prinzipiell nicht; aber praktisch, soweit die Erziehung des Fürsten in Betracht kommt, ist er doch derselben Ansicht wie seine Nachfolger. Denn I 5, S. 10 sagt er, der Prinz solle nach Empfang der Weihe (*upanayana*) die *trayī* und *ānvīkṣikī* von *śiṣṭas* lernen. Der *śiṣṭa* wird schon dafür gesorgt haben, daß der Prinz keine ungläubige Philosophie lernte!

Bekanntlich steht die klassische Periode in dem Zeichen des *śāstra*, und charakteristisch für sie ist der Paṇḍit. Aus dem Kauṭilīya erkennen wir, daß zu dessen Zeit das *śāstra* bereits zu seiner das intellektuelle Leben Indiens beherrschenden Stellung gelangt war. So gewinnen wir die Überzeugung, daß das 4. Jahrhundert v. Chr. der zu voller Entwicklung gediehenen klassischen Periode angehörte. Die vedische Periode war aber damals schon längst abgeschlossen und gehörte einer weit zurückliegenden Vorzeit an.

Nachtrag. Zu dem in der 2. Anmerkung S. 959 Gesagten habe ich noch einiges hinzuzufügen. Die im Kauṭilīya gegebene Form des Namens Bāhudantīputra (I 8, S. 14) findet sich ebenso (nur mit kurzem *i*) im Daśak. car. VIII, aber in Kāmandaki X 17 als Bāhudantīsuta, während der Kommentar S. 242 Valgudantīsuta hat. — Im Mahābhārata XII 59 erzählt Bhīṣma, daß Brahman ein *śāstra* in 100000 *adhyāyas* über den *trivarga* u. dgl. verfaßt habe. Śiva (Viśālākṣa) kürzte dies Lehrbuch in 10000 *adhy.* ab, es heißt Vaiśālākṣam; dann Indra in 5000 *adhy.*: Bāhudantakam; dann Bṛhaspati in 3000 *adhy.*: Bārhaspatyam; zuletzt Kāvya in 1000 *adhy.* Dies ist eine phantastisch übertriebene Parallele zum Kāmaśāstra, wo die Zahl der Adhyāyas folgendermaßen abnimmt: Nandin, Śivas Diener, 1000 *adhy.*, Śvetaketu Auddālaki 500, Bābhravya Pāñcāla 150, Vātsyāyana 36 *adhy.* Ob die im Mahābhārata gegebene Reihenfolge der Werke historischen Wert beanspruchen kann, ist sehr zweifelhaft. Es wird also im Mahābhārata der Viśālākṣa mit Śiva und Bāhudantīputra (dessen Namen aus dem Titel seines Werkes Bāhudantakam zu erschließen ist) mit Indra identifiziert. Davon findet sich im Kautilīya noch keine Spur; dort wird Viśālākṣa oft mit unzweifelhaft »menschlichen« Autoren wie Vātavyādhi, Piśuna u. a. zusammen genannt (S. 13f., 32f., 321f., 327f.). Wahrscheinlich hat erst die Legende, aus unbekannten Gründen, jene Autoren zu Göttern gestempelt, und die spätere Zeit hat dies zuweilen beachtet, vor allem die Lexikographen, vgl. P. W. s. v. *bāhudanteya* und *viśālākṣa*. Kāmandaki VIII, 21 nennt Indra als eine Autorität im Nītiśāstra; ob damit sein Bahudantīsuta gemeint ist, ist unsicher.

Über die Echtheit des Kauṭilīya.

Von Hermann Jacobi
in Bonn.

(Vorgelegt am 18. Juli 1912 [s. oben S. 671].)

Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Kauṭilīya eins der ältesten Denkmäler der klassischen Sanskritliteratur ist; denn aus ihrem ganzen Gebiete bis in die früheste Zeit hinauf läßt sich die Bekanntschaft mit diesem Werke und die Anerkennung seiner Autorität durch zahlreiche Zitate und Entlehnungen nachweisen[1]. Aber schon A. Hillebrandt, dem wir die grundlegende Untersuchung über das Kauṭilīya verdanken, hat über die Urheberschaft desselben Zweifel geäußert; S. 10 seiner in der Anmerkung genannten Abhandlung sagt er: »Wir dürfen nicht annehmen, daß Kauṭilya selbst durchweg der Verfasser des vorliegenden Textes ist. Er entstammt nur seiner Schule, die oft die Meinungen anderer Lehrer anführt und ihnen (nach Art der Sūtraliteratur) nachdrücklich die Ansicht des Kauṭilya gegenüberstellt, auch bisweilen sie in Form direkter Aussprüche wiedergibt.« Die Meinung Hillebrandts geht also dahin, daß, wie in den Sūtras die Ansicht des angeblichen Verfassers mit dessen Namen angeführt wird, während tatsächlich das betreffende Werk der Schule desselben entstammt, so auch die 72 mal vorkommenden Ausdrücke *iti Kauṭilyaḥ* oder *ne 'ti Kauṭilyaḥ* verraten, daß das Kauṭilīya nicht von Kauṭilya selbst herrühren könne, sondern aus einer zu erschließenden Schule desselben entstamme. Nun hat schon der Herausgeber des Textes in seiner Vorrede S. XII dies Argument meines Erachtens überzeugend widerlegt: »Wenn aber einige abendländische Gelehrten, ausgehend von dem jetzigen Usus, wonach kein Schriftsteller, wenn er eine eigene Ansicht vorträgt, seinen Namen hinzusetzt, der Meinung sind, daß Werke, die den Namen Bādarāyaṇas, Bodhāyanas usw. in Formeln wie *iti Bādarāyaṇaḥ*, *ity āha Bodhāyanaḥ*, *iti Kauṭilya* usw. nennen, nicht von diesen Männern abgefaßt seien, so beruht diese Meinung auf ihrer Unkenntnis des Usus der alten indischen Gelehrten. Denn wenn Autoren nach Widerlegung gegnerischer

[1] Siehe A. Hillebrandt, Das Kauṭilīyaśāstra und Verwandtes. Breslau 1908. S. 2 ff. J. Hertel in WZKM Bd. 24 S. 417 f. Verfasser in diesen Sitzungsberichten 1911 S. 733, 735 Anm. 1, 962.

Ansichten ihre eigenen aussprechen wollen, so müssen sie entweder von sich in der ersten Person reden oder ihren Namen nennen. Der Gebrauch der ersten Person, worin ein Hervorheben der eigenen Person liegt, ist auch heute noch dem Empfinden der indischen Gelehrten zuwider; sie sind vielmehr bestrebt, ihre Person möglichst zurücktreten zu lassen. Folglich konnten jene Autoren nicht umhin, ihren Namen zu nennen, wenn sie eigene Ansichten aussprachen. Deshalb ist es unbegründet, zu behaupten, daß unser Arthaśāstra nicht von Kauṭilya selbst, sondern von irgendeinem aus der Zahl seiner Schüler verfaßt worden sei, obschon sich darin oft die Formel *iti Kauṭilyaḥ* gebraucht findet.«

Das Vorkommen des Ausdrucks *iti Kauṭilyaḥ* ist meines Wissens das einzige Argument, das gegen Kauṭilyas Autorschaft vorgebracht worden ist. Es fehlt ihm aber, wie wir Shama Shastri beistimmen müssen, dazu die Beweiskraft. Jedoch können wir es auch nicht im umgekehrten Sinne verwenden als Beweis für dessen Autorschaft; denn in einigen Fällen ist der in besagter Weise genannte Verfasser es in Wirklichkeit nicht; z. B. können Jaimini und Bādarāyaṇa nicht die Verfasser der beiden Mīmāṃsā Sūtras sein, weil sie sich gegenseitig zitieren; denn daß die beiden Mīmāṃsā Sūtras in ungefähr gleicher Zeit entstanden seien, scheint bei der großen Verschiedenheit des Stiles und vielleicht auch durch ihre gegenseitige Unterscheidung als *pūrva* und *uttara* ausgeschlossen. Es wäre also immerhin denkbar, wenn wir vorläufig die bestimmten Angaben des Verfassers des Kauṭilīya über seine Person außer Betracht lassen und nur auf die Nennung seines Namens in der Formel *iti Kauṭilyaḥ* sehen wollen, daß Kauṭilya nicht der Verfasser des unter seinem Namen gehenden Arthaśāstra sei. Dann wäre es ein Werk unbestimmter Abfassungszeit und entbehrte derjenigen Bedeutung für die Kulturgeschichte, die es nach meiner Überzeugung besitzt. Die große Wichtigkeit dieser Frage macht eine eingehende Untersuchung nötig, die im folgenden geführt werden soll.

Wenn wir sagen, ein Werk sei in der Schule desjenigen entstanden, unter dessen Namen es geht, so müssen wir zwei Annahmen machen: 1. daß jener angebliche Autor Stifter einer sich zu ihm bekennenden Schule war, indem er eine Disziplin materiell oder formell zu einem gewissen Abschluß brachte und mit deren regelrechten Überlieferung vom Lehrer auf seine Schüler einen neuen Anfang machte, und 2. daß die so überlieferte und vielleicht in Einzelheiten durch Diskussion und Kontroverse fortgebildete Disziplin von einem späteren Angehörigen der Schule in Buchform dargestellt worden sei. Können wir beim Kauṭilīya diese Annahmen machen?

Daß Kauṭilya in dem eben angegebenen Sinne Gründer einer gelehrten Schule gewesen sei, ist bei der geschichtlichen Stellung dieses Mannes kaum denkbar. Denn nach der einhelligen Tradition, die sich schon im Kauṭilīya findet (*yena śāstraṃ ca śastraṃ ca Nandarājagatā ca bhūḥ | amarṣeṇo 'ddhṛtāny āśu*), spielte er bei der Gründung des Mauryareiches eine Hauptrolle und wurde der erste Reichskanzler des bald zu außergewöhnlichen Dimensionen anwachsenden Staates. Dieses Amt legte ihm zweifellos eine Arbeitslast auf, der nur eine Kraft allerersten Ranges gewachsen sein konnte. Daß ein solcher Mann unter den Staatsmännern und Diplomaten seiner Zeit »Schule gemacht habe«, wie wir es etwa von Bismarck sagen, kann unbedenklich zugegeben werden; aber daß er eine gelehrte Schule gegründet habe, ist schwer glaublich. Man stelle sich nur einmal vor, daß Bismarck nach beendeter Tagesarbeit, wenn er deren überhaupt ein Ende fand, einer Anzahl von Assessoren ein Kolleg über die Theorie der Politik und Staatsverwaltung hätte halten sollen! Kaum weniger ungereimt ist es, anzunehmen, daß Kauṭilya, der indische Bismarck, wie ein gewöhnlicher Pandit Schüler um sich versammelt[1], sie im Arthaśāstra unterrichtet und so eine Schule der Kauṭilīyas gegründet habe. Dagegen verträgt es sich sehr wohl mit dem Charakter eines großen Staatsmannes, selbst eines Staatenlenkers, daß er in theoretischen Schriften über seinen Lebensberuf oder Teile desselben handle, wie das ja auch Friedrich der Große getan hat. Wenn daher von einer Schule Kauṭilyas in irgendwelchem Sinne überhaupt die Rede sein kann, so könnte sie nicht von Kauṭilya in Person, sondern nur durch das von ihm verfaßte Arthaśāstra ins Leben gerufen worden sein. Das Buch verdankte also nicht der Schule, sondern die Schule dem Buche ihr Dasein. Es ist vielleicht nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß das Wort Schule im letzten Satz in zwei wohl zu unterscheidenden Bedeutungen gebraucht ist. Im ersteren Falle, wenn nämlich Kauṭilya selbst seine Schule gründete, bedeutet Schule die Reihenfolge von Lehrern und Schülern, *guruśiṣyasaṃtāna*, im zweiten die Gesamtheit der Anhänger seiner Lehre, *tanmatānusāritā*.

Was ist nun tatsächlich über eine Schule der Kauṭilīyas bekannt? Die einzige Tatsache, auf die man sich für eine Annahme derselben berufen könnte, ist, daß Kāmandaki, der Verfasser des Nītisāra, den Viṣṇugupta, i. e. Kauṭilya, seinen *guru* nennt (II 6). Hier kann *guru* nicht im eigentlichen Sinne genommen werden; denn da Kāmandaki, wie oben Jahrgang 1911 S. 742 gezeigt worden ist, frühestens ins

[1] Allerdings wird er so im 1. Akt des Mudrārākṣasa dargestellt. Aber der Dichter dieses Dramas, der ein Jahrtausend nach Cāṇakya lebte, schildert die Zeit seines Helden nach dem Muster der seinigen.

3. Jahrhundert n. Chr. gesetzt werden darf, so kann er nicht ein Zeitgenosse des Ministers Candraguptas gewesen sein. In Kāmandakis Munde bedeutet also *guru* entweder den großen Meister in der Wissenschaft oder den *paraṃparāguru*. Letzteres scheint aber nach seinen eigenen Worten ausgeschlossen. Denn nachdem er in den Eingangsversen seines Werkes (I 2—6) den Viṣṇugupta und seine Taten gepriesen hat, fährt er fort:

darśanāt tasya sudṛśo vidyānām pāradṛśvanaḥ |
rājavidyāpriyatayā saṃkṣiptagrantham arthavat ‖ 7 ‖
upārjane pālane ca bhūmer bhūmīśvaram prati |
yat kiṃcid upadekṣyāmo rājavidyāvidām matam ‖ 8. ‖

»Aus der Lehre (*darśanāt* = *śāstrāt* C.) dieses Weisen, dessen Blick bis auf den tiefsten Grund aller Wissenschaften gedrungen ist, wollen wir als Freunde der Wissenschaft der Könige in verkürzter Form, aber gleichen Inhaltes (*arthavat*, C.: *artha(ta)stu tāvān eva yasya tat*), bezüglich der Mehrung und Erhaltung des Landes seitens des Fürsten nur irgendeinen Teil lehren, der die Zustimmung der Kenner der Wissenschaft der Könige besitzt.« Wenn hier Kāmandaki seinem Werke das Attribut *saṃkṣiptagrantha* gibt, so fordert der Gegensatz dazu ein *vistṛtagrantha* als Attribut des als Quelle benutzten Originals, womit nur das Kauṭilīya gemeint sein kann. Dieses meint er mit *darśana*, wie ja auch Vaiśeṣika- und Nyāya-Darśana die übliche Bezeichnung für diese beiden Sūtra ist. Unser Schluß, daß Kāmandakis Quelle das Kauṭilīya war, wird durch sein Zitat II, 6: *vidyāś catasra evai 'tā iti no gurudarśanam* gestützt, das fast genau mit Kauṭilīya S. 6 *catasra eva vidyā iti Kauṭilyaḥ* übereinstimmt[1]. Jedenfalls findet sich aber bei Kāmandaki nirgends Bezugnahme auf den *āgama* oder *āmnāya*, wie man doch erwarten müßte, wenn er die Lehre des Kauṭilya nicht aus dessen Werk, sondern in dessen »Schule« kennengelernt hätte, d. h. wenn Kauṭilya sein *paraṃparāguru* gewesen wäre.

Um jedoch das Verhältnis Kāmandakis zu Kauṭilya richtig zu würdigen, muß noch auf zweierlei hingewiesen werden, was jener selbst in den oben übersetzten Versen angedeutet hat. Nämlich erstens, daß er sich außer der Autorität Kauṭilyas auf den Konsensus der Fachkundigen (*rājavidyāvidām matam*) beruft, d. h. daß er auch noch an-

[1] XI 68 referiert Kāmandaki die Ansicht Kauṭilyas über die Anzahl der Minister im Staatsrat (*mantriṇām mantramaṇḍale*): *yathāsambhavam ity anye*; cf. Kauṭ. S. 29: *yathāsāmārthyam iti Kauṭilyaḥ*. Daß er hier Kauṭilya unter die *anye* rechnet, würde nicht verständlich sein, wenn er einer 'Schule der Kauṭilīyas' angehört hatte. Aber im Munde eines Kompilators, der neben seiner Hauptquelle auch noch andere berücksichtigte, ist es nicht zu beanstanden. Siehe hierüber das oben gleich folgende.

dere Autoritäten, ältere und jüngere, berücksichtigt, wenn deren Lehren allgemeine Beachtung gefunden haben. Daraus erklären sich mancherlei Abweichungen Kāmandakis von Kauṭilya, wie z. B. die oben Jahrgang 1911, S. 742 behandelten. Ein weiteres Beispiel betrifft die Lehre von dem *maṇḍala* (politische Sphäre) und dessen Zusammensetzung, worüber Kauṭilya S. 259 ganz kurz ohne Quellenangabe referiert, offenbar als eine Sache von wenig praktischer Bedeutung[1]. Aber hier war ein Feld für müßige Theoretiker. Kāmandaki führt VIII, 20—41 eine große Anzahl verschiedener Ansichten zum Teil mit Nennung ihrer Urheber an. Er ist also nicht ein einseitiger Anhänger seines Meisters. Die zweite Eigenschaft seines Werkes, die Beachtung verdient, ist, daß er nur einen Ausschnitt aus dem Arthaśāstra (*yat kiṃcit*) bietet. Er läßt alles beiseite, was sich auf die reale Wirklichkeit des Staatslebens, die eigentlichen Staatsgeschäfte, bezieht wie Verwaltung, Kontrolle von Handel und Gewerbe, Rechtspflege usw., also gerade dasjenige, was dem Kauṭilīya einen unvergleichlichen Wert in unsern Augen verleiht; oder er geht wenigstens nicht über die allgemeinsten Maximen hinaus. Sicherlich war er kein Staatsmann, sondern ein typischer Pandit, wie ja auch sein Werk vom Kommentator S. 137 als *mahākāvyasvarūpa*, d. h. didaktische Poesie, bezeichnet wird. Ihn interessieren hauptsächlich Gegenstände, die auf Begriffe gezogen und auch von Laien mit dem Scheine politischer Einsicht diskutiert werden können: etwa solche Partien des śāstra, welche Bhāravi in sarga 1 und 2 des Kirātārjunīya und Māgha im 2. sarga des Śiśupālavadha den Stoff für ihre Darstellung und für viele geistreiche Sentenzen geliefert haben. Derart ist nicht eine schulmäßig überlieferte und gepflegte Wissenschaft, sondern ein śāstra, das der Verfasser hauptsächlich aus Büchern kennt, aus denen er dann sein eigenes zurechtmacht. Jedenfalls aber können wir uns nicht auf Kāmandaki berufen, um das tatsächliche Bestehen einer Schule der Kauṭilīyas zu beweisen, worauf es ja bei der uns beschäftigenden Frage hauptsächlich ankäme.

Wir haben bisher von Schule in unbestimmter Allgemeinheit gesprochen; es ist durchaus nötig, daß wir auf den Boden der Tatsachen kommen und festzustellen versuchen, welche Bedeutung der Schule für die Entwicklung des Arthaśāstra zukommt. Aufschluß

[1] Interessant ist Manus Verhalten in dieser Hinsicht. VII 156 lehrt er, was nach Kāmandaki VIII 22 die Ansicht des Uśanas ist, und VIII 157 diejenige der Mānavas (ib. 25). Es liegt also eine Kombination derjenigen zwei Ansichten vor, welche man in der Bhṛguproktā Manusmṛti erwarten darf. Sonst läßt sich allerdings keine ausgesprochene Beziehung Manus zu den von Kauṭilya mitgeteilten Lehren der Mānavas nachweisen, s. oben, Jahrgang 1911 S. 743.

darüber gewähren uns Kauṭilyas Angaben über die von ihm benutzten Quellen. Dieser Gegenstand soll nunmehr einer eingehenderen Prüfung unterzogen werden.

Als Autoritäten werden im Kauṭilīya erwähnt: die *ācāryāḥ* 53mal, *apare* 2, *eke* 2, Mānavāḥ 5, Bārhaspatyāḥ 6, Auśanasāḥ 6, Bhāradvājaḥ 7, Viśālākṣaḥ 6, Pārāśarāḥ 4, Pārāśaraḥ 1, Parāśaraḥ 1 (für die beiden letzten muß wohl Pārāśarāḥ gelesen werden), Piśunaḥ 6, Kauṇapadantaḥ 4, Vātavyādhiḥ 5, Bāhudantīputraḥ 1, Āmbhīyāḥ 1 (vielleicht ein Fehler für *ācāryāḥ*?); außerdem werden noch sechs Autoren einmal erwähnt, aber wahrscheinlich nicht als Verfasser von Arthaśāstras, siehe oben Jahrgang 1911, S. 959. Kauṭilya erwähnt also im ganzen 114 mal seine Vorgänger, und zwar nur, wenn er von ihnen oder sie voneinander abweichen, wobei er dann seine Ansicht mit *iti Kauṭilyaḥ* oder *ne'ti Kauṭilyaḥ* (zusammen 72 mal) ausspricht; nur einmal S. 17 steht in einem Verse *etat Kauṭilyadarśanam*.

Diese Häufigkeit des Widerspruches scheint mir unverkennbar einen individuellen Autor mit ausgeprägt kritischer Neigung zu verraten und steht durchaus in Einklang mit dem oben angeführten Anspruch Kauṭilyas, das Arthaśāstra rücksichtslos reformiert zu haben (*amarṣeṇa uddhṛtam āśu*). Wenn das Kauṭilīya geraume Zeit nach Kauṭilyas Tode in dessen Schule entstanden wäre und nur seine mittlerweile zu allgemeiner Anerkennung gelangte Lehre wiedergäbe, würde man dann noch dieses Interesse daran gehabt haben, an so vielen Stellen zu konstatieren, daß Kauṭilyas Lehre von der seiner Vorgänger abwich? Und würde man seine Gegner mit *ācāryāḥ* bezeichnet haben, da doch der Gründer der Schule für diese der alleinige *ācārya* war?

Es ist nun sehr beachtenswert, daß zwei größere Partien des Werkes, S. 69—156 und S. 197—253, keine Erwähnung abweichender Ansichten enthalten. Die erste Stelle würde den ganzen *adhyakṣapracāra* (S. 45—147) umfassen, wenn nicht S. 63 u. 68 gegnerische Ansichten erwähnt würden. Es handelt sich an diesen beiden Stellen um die Höhe der Strafe für Verluste, welche die verantwortlichen Aufsichtsbeamten sich zu Schulden kommen lassen (S. 63), und ferner darum, wie man deren Vergehen auf die Spur kommt[1], S. 68. Diese beiden Punkte gehören sachlich ins Strafrecht und haben mit der Verwaltung, dem Gegenstande des *adhyakṣapracāra*, nichts zu tun. — Die zweite Partie umfaßt das 4. und 5. *adhikaraṇa*: *kaṇṭhakaśodhanam* und *yogavṛttam* bis auf den letzten *adhyāya* des letzteren, der einen mit dem vorhergehenden nicht zusammenhängenden Gegenstand behandelt, näm-

[1] Lies *lakṣayati* für *bhakṣayati* der Ausgabe.

lich, was bei bevorstehender Vakanz des Thrones zu geschehen hat. Diese beiden Partien, in denen keine gegnerischen Ansichten erwähnt werden, haben das miteinander gemein, daß sie nicht so sehr von allgemeinen Prinzipien handeln, als vielmehr ins Detail eingehende praktische Vorschriften geben; der *adhyakṣapracāra* über Verwaltung, Aufsicht über Handel und Gewerbe, der zweite über Sicherheitspolizei, Budget und ähnliches. Das sind lauter Dinge, um die sich die Schulweisheit nicht kümmert, die aber für den praktischen Staatsmann von der allergrößten Wichtigkeit sind, und über die schließlich auch nur jemand ein kompetentes Urteil hat, der selbst an den Staatsgeschäften aktiven Anteil nimmt. Wenn also in diesen Teilen seines Werkes Kauṭilya nicht Gelegenheit zur Kontroverse nimmt, so ist wahrscheinlich der Grund der, daß sich ihm keine bot, weil seine Vorgänger eben diese Dinge nicht behandelt hatten. In den Eingangsworten seines Werkes scheint er bei dem Ausdruck *prāyaśas* derartiges im Sinne zu haben: *pṛthivyā lābhe pālane ca yāvanty arthaśāstrāṇi pūrvācāryaiḥ prasthāpitāni, prāyaśas tāni saṃhṛtyai 'kam idam arthaśāstraṃ kṛtam.*

Wie aus dieser Stelle hervorgeht, bezeichnet Kauṭilya mit *ācāryāḥ* seine Vorgänger, und zwar wird er deren Gesamtheit oder wenigstens Mehrheit meinen, wenn er eine Lehre mit *ity ācāryāḥ* anführt, es sei denn, daß er nachher *ity eke* oder *iti apare* folgen läßt S. 164. (185) 338. Nur an einer Stelle, S. 320, ist die Bedeutung von *ācāryāḥ* auf die drei ältesten, gleich zu besprechenden Schulen einzuschränken, weil nach der Anführung der Lehre dieser *ācāryāḥ* die davon abweichenden Ansichten der übrigen namhaft gemachten Autoritäten angegeben werden.

Die mit Namen genannten Quellen zerfallen in zwei Kategorien: die Schulen und die individuellen Autoren; erstere sind durch den Namen im Plural, letztere im Singular bezeichnet. Es werden vier Schulen genannt: die Mānavāḥ, Bārhaspatyāḥ, Auśanasāḥ und Pārāśarāḥ. Die drei ersteren gehören zusammen, weil sie viermal (S. 6. 29. 177. 192) hintereinander aufgeführt werden und nur einmal (S. 69) in Verbindung mit den Pārāśarāḥ. Daraus darf man wohl schließen, daß jene drei Schulen als die älteren und angeseheneren galten, die Pārāśarāḥ aber als eine jüngere. Darauf weisen auch die Namen selbst hin; denn die ersteren leiten sich von göttlichen Personen, der letzte aber nur von einem Ṛṣi her. Diese Schulen waren aber nicht ausschließlich Schulen des Arthaśāstra, sondern behandelten zugleich das Dharmaśāstra. Denn in dem über die Rechtspflege handelnden Abschnitt des Kauṭilīya (*dharmasthīya*) werden die obengenannten drei Schulen zweimal (S. 177. 192) erwähnt, außerdem neunmal die *ācāryāḥ, apare, eke.* Umgekehrt werden ja auch in vielen Dharmaśāstras wie

Bodhāyana, Gautama, Vasiṣṭha, Viṣṇu, Manu usw. die Pflichten des Königs gelehrt. Man ersieht daraus also, daß beide Materien, Recht und Politik, eng zusammengehörten und wahrscheinlich in derselben Schule gelehrt wurden. Es ist somit wenigstens zweifelhaft, ob es ausschließliche Schulen des Arthaśāstra gab.

Die übrigen Quellen, die mit singularischen Namen bezeichnet werden, nämlich Bhāradvājaḥ, Viśālākṣaḥ, Piśunaḥ, Kaunapadantaḥ, Vātavyādhiḥ und Bāhudantīputraḥ, müssen auf individuelle Autoren zurückgehen. Denn wenn auch jene Personen als Stifter von Schulen angesehen worden wären, hätte ebenso wie *iti Pārāśarāḥ* auch *iti Bhāradvājāḥ* gesagt werden müssen; es findet sich aber immer nur *iti Bhāradvājaḥ* im Singular. Dieser Unterschied der Bezeichnung macht es also klar, daß Kauṭilya zwischen Schulen und individuellen Autoren unterschied.

Betrachtet man nun die Stellen genauer, in denen die jüngeren Quellen genannt werden, so ergibt sich eine merkwürdige Tatsache, nämlich, daß sie immer in der eben gegebenen Reihenfolge stehen, wobei die Pārāśarāḥ hinter Viśālākṣaḥ zu stehen kommen. Einmal (S. 13 f.) findet sich die ganze Reihe, dreimal (S. 32 f., 320—322, 325—328) die sechs ersten Glieder, einmal (S. 27 f.) nur die vier ersten und einmal (S. 380) nur die beiden ersten. An zwei Stellen (S. 320 ff., 325 ff.) widerlegt Kauṭilya die einzelnen Autoren der Reihe nach, an den andern legt er die Widerlegung jedes Autors dem in der Reihe folgenden in den Mund. Der nächstliegende Gedanke aber, daß die Reihenfolge chronologisch gemeint sei, muß bei einer genaueren Betrachtung der ersteren Stellen aufgegeben werden. S. 320 ff. wird von dem relativen Wert der sieben *prakṛtis*: *svāmin, amātya, janapada, durga, koṣa, daṇḍa* und *mitra* gehandelt. Nach den *ācāryāḥ* stuft sich ihre Bedeutung in der gegebenen Reihenfolge ab. Dagegen vertauscht Bhāradvājaḥ 1 und 2, Viśālākṣaḥ 2 und 3, die Pārāśarāḥ 3 und 4, und so die ganze Reihe durch. In der zweiten Stelle (S. 325 ff.) ist von den drei *kopajāḥ* und vier *kāmajā doṣāḥ* die Rede; Bhāradvājaḥ hält die *kāmajā doṣāḥ* für schlimmer als die *kopajāḥ*, Viśālākṣa den zweiten *kopaja* für schlimmer als den ersten, die Pārāśarāḥ den dritten für schlimmer als den zweiten; und in derselben Weise werden die *kāmajā doṣāḥ* durchgegangen, unter Beibehaltung der sterotypen Reihenfolge der Autoren und des feststehenden Schemas. Daß die historische Entwicklung sich so programmäßig abgespielt habe, braucht nicht ernstlich erwogen zu werden. Übrigens läßt sich auch noch auf andere Weise zeigen, daß Kauṭilya jene Reihenfolge nicht chronologisch gemeint hat. Denn nach ihr müßte Bhāradvāja der älteste Autor sein. Nun bekämpft derselbe aber (S. 253) eine ausdrücklich dem Kauṭilya zugesprochene Lehre, um nach-

her von diesem selbst widerlegt zu werden. Danach müßte Bhāradvāja nicht der älteste, sondern der jüngste Autor, und zwar ein Zeitgenosse Kauṭilyas sein! Wahrscheinlich drückt die Reihenfolge den Grad der Achtung Kauṭilyas vor seinen einzelnen Vorgängern aus, und Bhāradvāja stand in seinen Augen am niedrigsten. Kauṭilya hat sich, wie also in zwei Fällen sicher und in den übrigen mehr oder weniger wahrscheinlich ist, der Namen seiner Vorgänger zur Inszenierung einer fingierten Diskussion bedient, als eines Mittels zur Belebung seiner Darstellung! Wunderlich genug nimmt sich dieser vereinzelte Kunstgriff in dem sonst so nüchternen und sachlichen Lehrbuche aus. Es ist der erste Schritt zu künstlerischer Darstellung, den ein großer Schriftsteller tat und der ohne Folgen blieb. Eine solche Freiheit kann sich ein großer Meister nehmen, bei einem Schulschriftsteller würde es etwas Unerhörtes sein.

Aus den Angaben des Kauṭilīya können wir über die Entwicklung des Arthaśāstra entnehmen, daß es zuerst in Schulen ausgebildet und überliefert wurde und daß später individuelle Autoren dasselbe behandelten. Dieser Wandel hatte sich vor Kauṭilya vollzogen, dessen Werk ja ebenfalls in materieller und formeller Hinsicht den Stempel einer stark ausgeprägten Persönlichkeit zeigt. Dieselbe Entwicklung, erst Schulüberlieferung und dann persönliche Produktion, läßt sich auch für das Kāmaśāstra dartun, das ja, wie oben Jahrgang 1911, S. 962 gezeigt wurde, mit dem Arthaśāstra in dieselbe literarische Kategorie gehört. Wenn wir nämlich von dem mythischen Begründer des Kāmaśāstra, Nandin, dem Diener Śivas, und dem halb sagenhaften[1] Autor Śvetaketu, des Uddālaka Sohn, absehen, so ist der erste Verfasser eines Kāmaśāstra, dessen Werk Vātsyāyana gekannt und

[1] Vātsyāyana erwähnt S. 78 f. eine Lehre Auddālakis, der Kommentar außerdem S. 77 und bezeichnet S. 80 einen Vers als von ihm stammend. Ferner führt der Kommentar S. 4 zwei Verse an, nach denen Auddālaki die Promiskuität der Weiber aufgehoben und mit Zustimmung seines Vaters das Kāmaśāstra (*sukhaṃ śāstram*) als Asket abgefaßt haben soll. Uddālaka trägt Bṛh. Ār. VI 4, 2 ff. die Lehre vom *rite coeundum* vor und lehrt den Gebrauch von zwei *mantra*, aus denen hervorgeht, daß ein Mann jede Frau während der menses gebrauchen durfte. Es bestand also tatsächlich eine gewisse Promiskuität der Weiber. So ist auch wohl die Geschichte von Jabālā und ihrem Sohne Satyakāma in Chānd. Up IV 4, 2 zu verstehen (und nicht wie Deussen übersetzt, daß Jabālā in ihrer Jugend viel als Magd herumkam). Nach MBh I 122 hat Śvetaketu die Promiskuität der Weiber abgeschafft, weil ihn empörte, daß ein fremder Brahmane von dem Rechte Gebrauch machte, welches der Vater anerkannt hatte. Nach dem, was die Tradition über Vater und Sohn zu berichten wußte, ist es daher erklärlich, daß dem Śvetaketu die Abfassung eines Kāmaśāstras zugeschrieben wurde. Auch möchte ich nicht in Abrede stellen, daß das Kāmaśāstra betreffende Lehren unter seinem Namen umgingen. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß Āpastamba I 5, 4 ff. den Śvetaketu zu den Modernen rechnet, Jolly, Recht und Sitte S. 3 (Grundriß).

benutzt zu haben erklärt (S. 6 und 371), dasjenige des Bābhravya Pāñcāla. Es ist nun aber sehr beachtenswert, daß Vātsyāyana viermal (S. 70. 96. 247. 303) die Bābhravīyas anführt. Daraus geht hervor, daß es sich um eine Schule handelt, in der die Lehren ihres angeblichen oder wirklichen Gründers, Bābhravya Pāñcāla, überliefert wurden. Die übrigen von Vātsyāyana genannten Quellen behandeln die sieben Teile des Kāmaśāstra je einzeln und können deshalb nicht als Produkte bestimmter Schulen angesehen werden. Denn es ist doch nicht anzunehmen, daß es je gelehrte Schulen gegeben habe, die sich nur mit der Hetärenkunde oder dem Gewinnen eines Mädchens oder dem Umgang mit fremden Weibern beschäftigt hätte. Die betreffenden Werke sind also, wie es ja auch Vātsyāyana unzweideutig ausspricht, von bestimmten Personen abgefaßt: Dattaka, Cārāyaṇa, Suvarṇanābha, Ghoṭakamukha, Gonardīya, Goṇikāputra und Kucumāra. Wie oben Jahrgang 1911, S. 959, Anm. 2 gezeigt, werden Ghoṭakamukha und Cārāyaṇa auch im Kauṭilīya, Gonardīya auch im Mahābhāṣya erwähnt. Da nun von den genannten Autoren Dattaka nach Vātsyāyana der älteste ist und sein Werk im Auftrage der Hetären von Pāṭaliputra geschrieben hat, so lebte er, wie ich an der eben zitierten Stelle sagte, frühestens in der letzten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr., weil Pāṭaliputra erst in der Mitte dieses Jahrhunderts zur Hauptstadt von Magadha erhoben wurde. Somit ergibt sich mit Sicherheit, daß bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. persönliche Autoren aufgetreten sind.

Als letzter Autor kommt dann noch Vātsyāyana selbst in Betracht. Vātsyāyana ist der Gotraname, der persönliche Name ist Mallanāga (Com. S. 17: *Vātsyāyana iti svagotranimittā samākhyā, Mallanāga iti sāṃskārikā*). Schon Subhandhu nennt den Verfasser des Kāmasūtra Mallanāga, (S. 89) zu welcher Stelle der Kommentar noch einen Beleg aus dem Viśvakoṣa beibringt. Der persönliche Name macht es zweifellos, daß das Kāmasūtra nicht das Werk einer Schule, sondern eines individuellen Verfassers ist. Übrigens war Vātsyāyana der Wiederhersteller des Kāmaśāstra, das zu seiner Zeit *utsannakalpam*, beinahe erloschen war. Daß er viel jünger als Kauṭilya ist, habe ich schon oben Jahrgang 1911, S. 962. 963, Anm. 1 nachgewiesen; er dürfte kaum älter sein als das 3. Jahrhundert n. Chr.[1]

[1] Zu den früher angegebenen Gründen für einen bedeutenden Zeitunterschied zwischen Kauṭilya und Vātsyāyana sei noch hinzugefügt, daß letzterer die Enthaltung von Fleischnahrung für verdienstlich hielt (*māṃsabhakṣaṇādibhyaḥ śāstrād eva nivāraṇaṃ dharmaḥ* S. 12), während davon zu Kauṭilyas Zeit noch nicht die Rede sein kann. Im *sūnādhyakṣa* werden zwar eine Reihe von Tieren genannt, die nicht getötet werden durften (besonders in den *abhayavana*), aber Fleischnahrung war nicht verpönt. Denn sonst würde Kauṭilya nicht Vorschriften über den Fleischverkauf geben, z. B. »nur von frisch geschlachteten Tieren und Vieh (*mṛgapaśūnām*) darf das Fleisch, und zwar

Der Übergang von dem schulmäßigen Betriebe einer Disziplin zu ihrer Darstellung in literarischen Werken, den wir also gleichermaßen auf zwei Gebieten verfolgen können, hatte wahrscheinlich seinen Grund in dem Anwachsen derselben, was separate Behandlung und Spezialisierung unumgänglich machte. Zugleich mußte aber auch eine Änderung in der Darstellungsform eintreten. Während die aus Schulen hervorgegangenen Lehrbücher, z. B. die śrauta-, dharma-, gṛhya-sūtras, die beiden Mīmāṃsā sūtras, Sūtrastil aufweisen, haben die Werke individueller Verfasser wie Yāskas Nirukta, Patañjalis Mahābhāṣya, Vātsyāyanas Kāmasūtra (trotz seiner Bezeichnung als sūtra) einen andern Charakter. Neben der dogmatischen Darstellung kommt die Erörterung immer mehr zu ihrem Rechte. Der Sūtrastil geht in den Bhāṣyastil über. Das Kauṭilīya gehört in diese Entwicklungsreihe hinein: neben Partien, in denen der Verfasser sūtraartige Kürze anstrebt, finden sich andere, wo er sich in einer gewissen Breite und Ausführlichkeit nach Art der Bhāṣyas ergeht. In der Tat bezeichnet der Verfasser der alten Ṭīkā[1] zu Kāmandakis Nītisāra S. 136 und 138 das Kauṭilīya als Kauṭalyabhāṣya[2] und eine dem Kauṭilīya am Schluß zugefügte Āryāstrophe unbekannter Herkunft sagt:

frei von Knochen, verkauft werden; die Knochen müssen durch Fleisch von gleichem Gewicht ersetzt werden. Es soll nicht verkauft werden ein Tier, an dem nicht mehr Kopf, Füße und Knochen sind, das übelriecht oder krepiert ist«. Die Abneigung gegen Fleischnahrung ist seit frühen Zeiten im Wachsen begriffen. In der Brāhmaṇazeit verbieten schon einige Rindfleisch, wogegen Yājñavalkya nichts gegen zartes Rindfleisch einzuwenden hat, Śatapatha Brāhm. III 1. 2. 21, bis endlich in der Neuzeit viele Brahmanenkasten zu vollständigem Vegetarianismus übergegangen sind. Der treibende Faktor in dieser Bewegung scheint die für den vierten Āśrama, die *parivrājakas*, geltende Pflicht der *ahiṃsā* (auch im Kauṭilīya S. 8: *sarveṣām ahiṃsā*) zu sein. Buddhisten und Jainas erhoben die *ahiṃsā*, wenn nicht von Haus aus, so doch sicher später zu einem allgemeinen religiösen Gebot. Den mächtigsten Einfluß werden Aśokas Beispiel und Edikte gehabt haben. Im Mahābhārata findet sich die Polemik gegen Tieropfer und die Empfehlung ihres Ersatzes durch Pflanzenopfer. Das Nichttöten zieht natürlich das Verbot der Fleischnahrung nach sich. In Indien setzen sich extreme Grundsätze auf die Dauer durch: die strengere Regel erscheint als die richtigere, man geniert sich, laxere Gewohnheiten zu befolgen. Eine wichtige Rolle spielten bei diesen Vorgängen wahrscheinlich die Frauen; erscheinen sie doch heutzutage als Hüterinnen der orthodoxen Tradition, wenn die Männer auch bereit wären, von ihr abzugehen.

[1] Für das Alter der Upādhyāyanirapekṣā Ṭīkā, aus der die Herausgeber in der Bibl. Ind. Auszüge mit eigenen Zusätzen (s. bhūmika S. 1) gegeben haben, scheint mir maßgebend zu sein, daß der Autor Vātsyāyana *asmadguru* nennt (S. 136, wo er eine Stelle aus dem Kāmasūtra, S. 3 der Ausgabe, zitiert). Diese Angabe können die Herausgeber nicht wohl in den Text eingeschwärzt haben. Dagegen sind die Zitate aus Kullūkabhaṭṭa zu Manu VIII 155—157 auf S. 211 ff., aus Sāhityadarpaṇa (III 146f.) auf S. 278, aus Mudrārākṣasa S. 223 (nach einer gedruckten Ausgabe des Dramas zitiert!) zweifellos Zusätze der betreffenden Herausgeber: *arthaprakāśārtham*.

[2] Die Schreibweise Kauṭalya wird durch die Ableitung des Namens von *kuṭala* (*kuṭalāḥ kumbhīdhānyāḥ = kuṭaṃ lānti*) gesichert; Kom. zu Kāmandaki I 2 und Hemacandra Abhidhānac. III 517 com. Beruht die Form Kauṭilya etwa auf einer Volks-

dṛṣṭvā vipratipattim bahudhā śāstreṣu bhāṣyakārāṇām |
svayam eva Viṣṇuguptaś cakāra sūtraṃ ca bhāṣyaṃ ca |

Wenn nun unser Kauṭilīya das Bhāṣya ist und wir von einem andern Werke Kauṭilyas, einem Sūtra, nichts wissen, außerdem auch uns nicht vorstellen können, wie das Sūtra hätte beschaffen sein sollen, zu dem das Kauṭilīya ein Bhāṣya gewesen wäre, so scheint mir obige Angabe, daß Viṣṇugupta in einer Person Sūtra- und Bhāṣyaverfasser gewesen sei, so verstanden werden zu sollen, daß das Kauṭilīya zugleich Sūtra und Bhāṣya sei. Übrigens wäre dies nicht der einzige Fall eines Bhāṣyas, das kein Kommentar zu einem Sūtra wäre: ein zweites Beispiel ist das Praśastapādabhāṣya, das eine durchaus selbständige Darstellung des Vaiśeṣikasystems, und keineswegs ein Kommentar zu dem Sūtra Kaṇādas ist. Doch hat sich die Bezeichnung Bhāṣya für dergleichen Werke nicht durchgesetzt, wie denn Vātsyāyana seinem Buche wieder den Titel Kāmasūtra gab[1].

Überhaupt muß betont werden, daß der freiere Vortrag der Wissenschaften in literarischen Werken keinen vollständigen Bruch mit der uralten Institution der vedischen Schule bedeutet. Man wird bei vedischen und diesen ähnlichen Disziplinen an der alten Methode festgehalten und sie bei andern, ihrem Gegenstand entsprechend, in den gelehrten Schulbetrieb abgeändert haben. Ersteres dürfte der Fall bei den beiden Mīmāṃsās sein, von denen bereits oben hervorgehoben worden ist, daß ihre beiderseitigen angeblichen Autoren sich gegenseitig zitieren. Denn da die in der Pūrva-Mīmāṃsā theoretisch behandelte Vedenexegese in den Schulen der Śrauta-Sūtra ausgebildet und praktisch geübt worden war, so ist wahrscheinlich der Schulbetrieb der letzteren auf erstere übertragen worden. Die Uttara-Mīmāṃsā folgte dann dem Vorbilde der älteren Branche.

Mit den vedischen Schulen sind, wenn auch nach deren Vorbild entstanden, die gelehrten Schulen nicht zusammenzuwerfen. Wir wollen uns den Unterschied an den späteren philosophischen Schulen, über die wir besser unterrichtet sind, klarmachen. Ein philosophisches System war wohl ursprünglich ängstlich gehüteter Schulbesitz; denn da nach indischer Sitte der in öffentlicher Disputation

etymologie? *Kauṭilya* bedeutet »Falschheit, Hinterlist«, und in der Überlieferung ist das gerade der hervorstechendste Charakterzug Cāṇakyas, vgl. die Erzählungen über ihn im Pariśiṣṭaparva VIII 194 ff., besonders 352—376, sowie das Mudrārākṣasa.

[1] Mit der Verwendung der Bezeichnung *sūtra* bei den Jainas und Buddhisten hat es eine andere Bewandtnis. Für sie war die religiöse Literatur der Brāhmanen in dieser Beziehung maßgebend. Das zeigt am deutlichsten der Name *anga* für die ältesten Teile des Jaina Kanons, wofür offenbar die *vedāngas* das Muster abgegeben haben.

Unterliegende den Sieger als *guru* anerkennen mußte, war es von Nachteil, wenn der eigene Gedankengang schon im voraus dem Gegner bekannt war. In einem späteren Stadium der Entwicklung, als die Kenntnis des Systems nicht mehr geheimgehalten werden konnte, fand die Abfassung des betreffenden Sūtras statt. Hier finden wir nun beim Vaiśeṣika- und Nyāyadarśana wirkliche Autoren genannt: Kaṇāda der Kāśyapa für ersteres, und Akṣapāda der Gotama für letzteres. Jetzt wird die Erklärung des Sūtra die Aufgabe der Schule, während die der vedischen Schule in seiner Überlieferung bestand. Wenn dann schließlich die kommentierende Tätigkeit der Schule in einem Bhāṣya zum schriftlichen Ausdruck gelangt ist, hat die betreffende Wissenschaft von einer ihr ausschließlich gewidmeten Schule unabhängigen Bestand; ihre Pflege liegt fortan zumeist in den Händen von Pandits, die nicht mehr eine geschlossene Schule im ursprünglichen Sinne bilden[1]. Mag auch die hier entworfene Skizze bei andern Disziplinen in Einzelheiten etwas abzuändern sein, bei allen aber wird man drei Stadien annehmen dürfen: 1. solange die betreffende Disziplin in der Entwicklung begriffen ist, ist ihre Existenz an die der ihr gewidmeten Schule oder Schulen gebunden; 2. durch die Abfassung des Sūtra wird ein gewisser Abschluß erreicht und die Tätigkeit der Schule ist in erster Linie auf die Erklärung desselben, daneben aber auch auf die Ergänzung des in ihm enthaltenen Stoffes gerichtet; 3. die Abfassung des Bhāṣya leitet die Auflösung der Schule als solcher ein, an deren Stelle nun das gelehrte Studium tritt[2]. Daß endlich das Sūtra rein literarische Form wird, namentlich wenn

[1] Die lebendige Tradition ist in Indien natürlich für eine Wissenschaft von großer Bedeutung. Aber es kommt vor, daß der *āgama* ausstirbt und nachträglich wieder ins Leben gerufen wird. So gibt Bhartṛhari am Schlusse des zweiten Buches des Vākyapadīya einen Abriß über die Geschichte der grammatischen Studien bis auf seine Zeit. Er erzählt darin u. a., wie das Studium des Mahābhāṣya, das nur noch in Manuskripten existierte, von dem Ācarya Candra und andern wieder in Flor gebracht wurde (B. Liebich, Das Datum Candragomins und Kālidāsas, S. 7). So ist ferner, wie mir Prof. von Stcherbatskoi mitteilt, das Studium des alten Nyāya in Sūtra, Bhāṣya, Vārttika und Tātparyaṭīkā in unsern Tagen wieder in Aufnahme gekommen, und zwar durch die Ausgaben dieser Werke, nachdem es jahrhundertelang durch das des Tattvacintāmaṇi und der daran anknüpfenden Literatur verdrängt war.

[2] Eine der jüngsten Schulen, die wir kennen, die der Dhvanilehre, hat die im Text angesetzten drei Stadien in kaum einem Jahrhundert durchlaufen, siehe meine Darlegung in ZDMG Bd. 56, S. 405ff. (S. 14ff. des Sonderabzugs). Durch den Dhvanyāloka wurde die Dhvanilehre Gemeingut der Pandits; danach kann man von einer Dhvanischule nur in übertragenem Sinne als *tanmatānusāritā* sprechen. Bei der grammatischen Schule des Pāṇini scheint die Tätigkeit individueller Autoren schon im zweiten Stadium größere Bedeutung erlangt zu haben. Wieder anders dürften sich die medizinischen Schulen verhalten haben; wenn wir nämlich den Andeutungen der Upamitibhavaprapañcā Kathā, S. 1210f., Glauben schenken dürfen, so wurde eine medizinische Schule durch den *pāṭha* einer Saṃhitā konstituiert.

dessen Verfasser auch gleichzeitig den Kommentar schreibt, sei noch erwähnt; solches geschah, als sich die Wissenschaften gänzlich vom eigentlichen Schulbetriebe losgelöst hatten.

Wir haben die vorstehenden Überlegungen über die verschiedenen Arten von Schulen in Indien angestellt, um zur Klarheit darüber zu kommen, ob das Kauṭilīya Produkt einer Schule sein kann. Wäre letzteres der Fall, so müßten wir ein Sūtrawerk erwarten; da aber das Kauṭilīya nicht ein Sūtra, sondern eher ein Bhāṣya ist, welche Bezeichnung ihm auch ausdrücklich von einem alten Autor gegeben wird, so ist es voraussichtlich das Werk eines individuellen Verfassers, wofür manche inhaltliche und formelle Eigenheiten des Kauṭilīya sprechen, auf die wir im Verlaufe unsrer Untersuchung aufmerksam geworden sind. Wir müssen nunmehr untersuchen, ob wir Grund haben, an der allgemein indischen Überlieferung zu zweifeln, daß Kauṭilya selbst der Verfasser ist.

Zunächst sei hervorgehoben, daß, wie schon Hillebrandt gezeigt hat, das ganze indische Mittelalter einstimmig den Kauṭilya als den Verfasser des uns vorliegenden Arthaśāstra bezeichnet. Ich hebe hier nur das Zeugnis Daṇḍins hervor, der im Daśakumārac. Kap. VIII einer Person die Worte in den Mund legt: *iyam* (scil. *daṇḍanītiḥ*) *idānīm ācārya-Viṣṇuguptena Mauryārthe ṣaḍbhiḥ ślokasahasraiḥ saṃkṣiptā*; hiermit ist Zeit, Autor, Zweck und Umfang des Werkes aufs bestimmteste angegeben, genau in Übereinstimmung mit den Angaben im Kauṭilīya selbst. Die Stellen, an denen sich die betreffenden Angaben finden, sind außer dem oben im Wortlaut mitgeteilten Eingang des Werkes der Schlußvers von I 1, von II 10 und die drei letzten Verse am Ende des Werkes. Wir fragen zunächst, ob diese Verse nicht spätere Zusätze sein können. Diese Annahme ist unmöglich für die Schlußverse von I 1 und II 10. Denn wenn diese Verse gestrichen würden, fehlte den betreffenden Kapiteln der übliche metrische Abschluß. Es gilt nämlich im Kauṭilīya (ebenso wie im Kāmasūtra) die Regel, daß jedes Kapitel mit wenigstens einem Verse schließt[1]. Was ferner die drei Verse am Ende des Werkes betrifft, so ist bekannt, daß dort die Stelle ist, wo Autoren Mitteilungen über sich und ihr Werk zu machen pflegen; speziell verdient hervorgehoben zu werden, daß das Kāmasūtra, das ja auch sonst in der literarischen Form mit

[1] Eine nur scheinbare Ausnahme von dieser Regel macht XIV 1, wo auf die letzten Verse noch ein *mantra* in Prosa folgt. Denn dieser *mantra* ist wahrscheinlich eine Glosse, bestimmt, den im eigentlichen Schlußverse erwähnten *agnimantra* zu supplieren. Wo nämlich sonst *mantras* mitgeteilt werden (XIV 3), da folgt immer die Gebrauchsanweisung, eingeleitet durch die Worte: *etasya prayogaḥ*. Hier fehlt aber die Gebrauchsanweisung.

dem Arthaśāstra übereinstimmt, sich in acht Schlußversen über das Werk, die Quellen, den Autor, Zweck und Rechtfertigung äußert. Die Eingangsworte endlich, die übrigens Kauṭilyas Namen nicht enthalten, können nicht entbehrt werden und haben überdies ihre Parallele im Kāmasūtra, wo vor der Aufzählung der Prakaraṇas ebenfalls, aber nur ausführlicher, über das Verhältnis des Werkes zu seinen Quellen geredet wird. Nach alledem würde die Streichung der fraglichen Stellen klaffende Lücken zurücklassen; die Athetese ist also unmöglich.

Betrachten wir nun den Inhalt jener Stellen. Die Eingangsworte besagen, daß in dem vorliegenden Arthaśāstra die Werke aller früheren Meister inhaltlich zusammengefaßt seien. Wenn das Kauṭilīya ein Schulprodukt wäre, so würde es sich auf die Schultradition und nicht auf frühere Meister, die ja als konkurrierende Schulhäupter gegolten hätten, berufen haben. Der Wortlaut unsrer Stelle läßt also auf einen individuellen, von jeder Schule unabhängigen Verfasser schließen. Dasselbe ist aus dem Schlußverse von I 1 zu entnehmen. Derselbe lautet:

sukhagrahaṇavijñeyaṃ tattvārthapadaniścitam |
Kauṭilyena kṛtaṃ śāstraṃ vimuktagranthavistaram ||

»Kauṭilya hat dieses Lehrbuch geschrieben, das leicht zu fassen und zu studieren ist, genau in Gegenständen, Begriffen und Worten, frei von Weitschweifigkeit.« So spricht wohl der Verfasser eines zum Selbstunterricht bestimmten Lehrbuches. Ein für die Schule bestimmtes Textbuch, ein Sūtra, braucht nicht *sukhagrahaṇavijñeya* zu sein: für das Verständnis hat der Lehrer, die Schule zu sorgen.

Die zweite Stelle lautet:

sarvaśāstrāṇy anukramya prayogam upalabhya ca |
Kauṭilyena narendrārthe śāsanasya vidhiḥ kṛtaḥ ||

»Nach Einsicht aller Śāstras und mit Berücksichtigung der Praxis hat Kauṭilya zum Nutzen des Königs diese Vorschrift über die Urkunden verfaßt.« Dieser Vers bezieht sich nur auf das betreffende Kapitel *śāsanādhikāra*; es nimmt also Kauṭilya ein besonderes Verdienst für sich in Anspruch, wahrscheinlich weil dieser Gegenstand vor ihm, sei es überhaupt nicht oder doch nur ungenügend behandelt worden war. Die persönliche Note ist hier unverkennbar. Würde ein Schulkompilator sich gerühmt haben, einem Bedürfnis des Königs Rechnung zu tragen?

Die Verse am Schlusse des Werkes lauten:

evaṃ śāstram idaṃ yuktam etābhis tantrayuktibhiḥ |
avāptau pālane co'ktaṃ lokasyā'sya parasya ca ||
dharmam arthaṃ ca kāmaṃ ca pravartayati pāti ca |
adharmānarthavidveṣān idaṃ śāstraṃ nihanti ca ||
yena śāstraṃ ca śastraṃ ca Nandarāja-gatā ca bhūḥ |
amarṣeṇo'ddhṛtāny āśu tena śāstram idaṃ kṛtam ||

»So ist dieses zur Erlangung und Erhaltung dieser und jener Welt dienende Śāstra im Verein mit diesen (im letzten Kapitel behandelten) methodischen Begriffen vorgetragen. Recht, Nutzen und Genuß schafft und schützt dieses Śāstra, und es wehrt Unrecht, Nachteil und Mißvergnügen ab. Er, der Wissenschaft und Kriegskunst so wie die dem König Nanda verfallene Erde schnell und zornmütig gerettet hat, hat dieses Lehrbuch verfaßt.«

Der erste dieser drei Verse nimmt Bezug auf das letzte Kapitel (über die methodischen Begriffe) und auf die ersten Worte des Buches: *pṛthivyā lābhe pālane ca.* Der zweite Vers verspricht die Erlangung des *trivarga* dem, der dieses Śāstra kennt, wie dies in ähnlicher Weise in zum Teil gleichem Ausdruck das Kāmasūtra tut S. 370: *dharmam arthaṃ ca kāmaṃ ca* usw. Der letzte Vers endlich sagt, wer der Verfasser ist, nicht durch Nennung seines Namens, der ja schon zweimal vorgekommen war, sondern durch Aufzählung seiner Verdienste in unübertrefflicher Kürze. Das ist kein Selbstlob: so spricht ein Mann, der auf der Höhe des Ruhmes steht. Aber trotz des durch keine erheuchelte Bescheidenheit verschleierten Selbstbewußtseins fühlt man doch aus den Worten des Reichskanzlers Candraguptas eine höfische Rücksicht heraus, nämlich, daß er den Namen seines Herrn nicht nennt, den er auf den Thron gehoben hatte; denn in diesem Zusammenhange hätte es dessen Mißfallen erregen können. Kāmandaki dagegen, der ohne solche Rücksichten den großen Meister verherrlichen konnte, preist als dessen Tat den Sturz Nandas und die Thronerhebung Candraguptas in je einem Verse (I 4. 5). Wenn ein Späterer eine *praśasti* dem Buche hinzugesetzt hätte, so würde es wohl ein breites Eulogium wie bei Kāmandaki geworden sein. — Was die Worte *amarṣeṇo 'ddhṛtāny āśu* im letzten Verse auf das Arthaśāstra bezogen besagen sollen, verdient genauer erörtert zu werden. *amarṣa* ist, möglichst allgemein gefaßt, die durch das Verhalten des Gegners bewirkte Gereiztheit[1]; *uddhṛta* hat hier als Grundbedeutung etwa »wieder in sein Recht einsetzen« und ist je nach seinem Objekt verschieden zu übersetzen, in bezug auf die Wissenschaft etwa mit »reformieren«. Der Sinn von Kauṭilyas Äußerung ist also wohl der, daß er sich über

[1] Vergleiche die Definition im Rasagaṅgādhara S. 88: *parakṛtāvajñādinānāparādhajanyo maunavākpāruṣyādikāraṇībhūtaś cittavṛttiviśeṣo 'marṣaḥ.* Ähnlich schon bei Bharata S. 80: *amarṣo nāma vidyaiśvaryadhanabalākṣiptasyā 'pamānitasya vā samutpadyate.* Diese Definitionen gelten zunächst für Gedichte und Dramen.

die Beschränktheit seiner Vorgänger geärgert und sich kurzerhand (*āśu*) über ihren Doktrinarismus hinweggesetzt habe: es liegt darin etwas von der Geringschätzung der »Professoren« seitens des Staatsmannes, aus der auch Bismarck kein Hehl machte. Dieser Standpunkt Kauṭilyas kommt in seinem Werke zum Ausdruck einerseits durch die überaus häufige Ablehnung der Lehren der *ācāryas*, anderseits durch die Aufnahme wichtiger Materien in das Śāstra, die seine Vorgänger in demselben nicht behandelt hatten, aber in einem brauchbaren Handbuche der Staatskunde nicht entbehrt werden können. Der Einklang, in dem Kauṭilyas Äußerungen mit der Beschaffenheit seines Werkes stehen, und der persönliche Charakter, den sie tragen, würden schwer zu verstehen sein, wenn in ihnen nicht der Verfasser selbst spräche. Ein Späterer, der sein Elaborat oder die Kompilation der Schule auf den Namen des berühmten Staatsmannes fälschen wollte, würde den richtigen Ton sicher verfehlt haben. Von dieser Seite aus muß also die höhere Kritik die Echtheit des Kauṭilīya anerkennen.

Vielleicht wird sich mancher deshalb schwer entschließen können, an die Echtheit des Kauṭilīya zu glauben, weil ja literarische Fälschung in Indien von je in ausgedehntestem Maße an der Tagesordnung gewesen ist. Denn ist es nicht etwa eine Fälschung, wenn sich ein Werk als von Manu, Yājñavalkya, Vyāsa oder von sonst irgendeinem Gott oder Ṛṣi verkündet (*prokta*) ausgibt? Aber eine Fälschung auf den Namen einer historischen Persönlichkeit mit studierter Anpassung des Werkes an letztere wäre nicht mehr eine *pia fraus*, sondern ein raffinierter Betrug, der nicht der indischen Anlage entspricht. Denn es ist nicht, wie wenn beispielsweise irgendein Traktat oder Kommentar durch die Kapitelunterschrift dem Śaṅkara zugeschrieben wird; das Kauṭilīya ist ein Meisterwerk ersten Ranges und als solches durch die lange Reihe der Jahrhunderte anerkannt. Wer ein solches Werk schreiben konnte, hätte an einem krankhaften Mangel von Selbstbewußtsein leiden müssen, wenn er, um ihm zur Anerkennung zu verhelfen, es unter fremdem Namen in die Welt gesandt hätte. — Eine andere, in Indien häufige falsche Autorenangabe, die mehr ein Verschweigen der Wahrheit als eine Fälschung ist, besteht darin, daß der Verfasser nicht seinen eigenen Namen, sondern den seines Patrons nennt, der die Abfassung des Werkes veranlaßt, mehr oder weniger beeinflußt oder gar geleitet haben mag; ein naheliegendes Beispiel bieten die vielen unter dem Namen Bhojas, Königs von Dhārā, gehenden Werke. Eine solche Entstehung scheint bei der oben beleuchteten Art, wie Kauṭilya sich die Abfassung des Werkes als persönliches Verdienst anrechnet, beim Kauṭilīya ausgeschlossen zu sein; übrigens würde, selbst wenn es der Fall wäre, das Alter des Werkes davon nicht berührt werden. Dagegen will ich nicht

in Abrede stellen, daß Kauṭilya für manche Partien seines Werkes, namentlich für solche, die über technische Details handeln, Mitarbeiter gehabt habe: Beamte, die in den betreffenden Verwaltungszweigen tätig waren, mögen ihm das Material geliefert und er nur dessen Redaktion besorgt haben. Ähnliches läßt sich auch sonst beobachten, z. B. in Arjunavarmadevas Kommentar zum Amaruka, in dem man deutlich zwischen den Worten des fürstlichen Autors und den gelehrten Beiträgen seiner Pandits unterscheiden zu können glaubt. Aber auch dieser Vorbehalt tut der Echtheit des Kauṭilīya keinen Abtrag.

Endlich könnte man Bedenken tragen, anzunehmen, daß gerade das Kauṭilīya als einziges literarisches Denkmal aus jener frühen Zeit erhalten blieb[1], wofür das »*habent sua fata libelli*« keine ausreichende Erklärung böte. Auch ich betrachte seine Erhaltung nicht lediglich als einen unverhofften glücklichen Zufall, sondern möchte betonen, daß epochemachende Meisterwerke, zu denen unzweifelhaft das Kauṭilīya gehört, dies vor andern noch so tüchtigen Leistungen voraus haben, daß sie nicht veralten, sondern kanonische Geltung bekommen. So ist aus noch älterer Zeit Yāskas Nirukta, aus etwas jüngerer Patañjalis Mahābhāṣya erhalten geblieben. Das hohe Ansehen, in dem solche Werke stehen, schützt sie nicht nur vor dem Zahn der Zeit, sondern auch vor der Hand mutwilliger Interpolatoren. In letzterer Beziehung wurde das Kauṭilīya überdies noch geschützt durch die in ihm enthaltene Aufzählung der Prakaraṇas und die Angabe seines Umfangs, wie ja auch ähnliche Angaben im Kāmasūtra enthalten sind. Wir haben also eine gewisse Gewähr dafür, daß unser Text keine größeren Erweiterungen erlitten hat; ob Kürzungen im einzelnen stattgefunden haben, wird eine kritische Durcharbeitung des Textes entscheiden müssen.

Das Gesamtergebnis unserer Untersuchung ist einerseits, daß der Verdacht gegen die Echtheit des Kauṭilīya unbegründet ist, anderseits, daß die einhellige indische Überlieferung, nach der das Kauṭilīya das Werk des berühmten Ministers Candraguptas ist, durch eine Reihe innerer Gründe aufs entschiedenste bestätigt wird.

[1] Hier sei noch hervorgehoben, daß man in spätklassischer Zeit keine sichere Tradition mehr über die vor- und frühklassischen Schriftsteller hatte und sie daher nicht auseinanderhalten konnte. So identifizieren die Lexikographen (Trikāṇḍaśeṣa II 365 f., Abhidhānacintāmaṇi III 517 f.) mit Kauṭilya folgende Schriftsteller: die beiden Vātsyāyanas (Mallanāga und Pakṣilasvāmin), Drāmila und Aṅgula. Sollte es vielleicht auf dieser Verwechslung Vātsyāyanas mit Kauṭilya beruhen, daß der Kommentator zum Kāmandakīya, wie oben S. 842, Anm. 1 angegeben ist, den Verfasser des Kāmasūtra als *asmadguru* bezeichnet?

Ueber zwei ältere Erwähnungen des Schachspiels in der Sanskrit-Litteratur.

Von

Hermann Jacobi.

In dem 45. Bande der Sacred Books of the East, p. 303, note 1, habe ich bemerkt, dass die älteste mir bekannte Erwähnung[1]) des Schachspiels in der indischen Litteratur sich in Ratnākara's grossem Kunstgedicht, dem Haravijaya XII, 9 findet. Die Zeit dieses Dichters kennen wir: er nennt in den Unterschriften der sargas als seinen Patron Bālabṛhaspati, womit der kaśmirische König Cippaṭa-Jayāpīḍa (835—847 n. Chr.) gemeint ist. Ferner sagt Kalhaṇa, Rājataraṅgiṇī V, 34,[2]) dass er unter Avantivarman's Regierung (857—884 n. Chr.) berühmt geworden sei. Also lebte Ratnākara um die Mitte des 9. Jahrh. Die Strophe aus dem Haravijaya, die sich auf das Schach bezieht, beschreibt Aṭṭahāsa, einen Engel (*gaṇa*) Śiva's, der in der sabhā das Wort ergreift; sie lautet folgendermassen:

श्रियं दधानं चतुरश्रताश्रयाम्
अनेकपत्त्यश्वरथद्विपाकुलम् ।
विपक्षमाविष्कृतसन्धिविग्रहं
तथाप्यनष्टापदमेव यो व्यधात् ॥

In dieser Strophe liegt ein „scheinbarer Widerspruch" (*virodha*) vor, der durch Doppelsinnigkeit (*śleṣa*) hervorgebracht wird. Ich

1) Die indische Litteratur über das Schach, soweit sie bisher bekannt war, findet man in A. van der Linde, Geschichte und Litteratur des Schacbspiels, I, 79 f., und die Beilage I. Dies betrifft das Vier-Schach. Ueber das moderne indische Schach, ebend. p. 122 ff. Vergleiche auch die bei Aufrecht, Catalogus catalogorum, p. 177 genannten indischen Werke über das *canturaṅga*. Bisher galt als älteste Erwähnung des Schachs in Indien die in Halāyudha's Commentar zu Piṅgala's Chandaḥsūtra I, 2, 3; cf. Weber, Ind. Studien, VIII, p. 230.

2) *Muktākaṇaḥ Śivasvāmī kavir Ānandavardhanaḥ |*
prathām Ratnākaraś cāgāt sāmrājye 'vantivarmaṇaḥ ||

will zuerst so übersetzen, dass kein Widerspruch erscheint (*virodhasamādhāna*):

„Der den Feind, welcher eine durchaus abgerundete (eigentlich viereckige) Macht besass, welcher reich war an Fussgängern, Rossen, Wagen und Elephanten, und welcher (die Mittel der Politik) Bündniss und Krieg zur Anwendung brachte, trotzdem zu einem machte, dessen Unglück nicht schwand." Etwas freier übersetzt: Der den Feind trotz seiner durchaus abgerundeten Macht, trotz der Fülle seiner Fusssoldaten, Rosse, Wagen und Elephanten, und trotz des geschickten Operirens mit Bündniss und Krieg immerfort in Nachtheil versetzte.

Der Widerspruch entsteht, wenn man die Wörter auf das Schach deutet: „Der den Feind, der vollkommen quadratische Gestalt hatte, der voll von Fusssoldaten, Rossen, Wagen und Elephanten stand, der die Gestalt einer Verbindung (von zwei Theilen) hatte[1]), doch nicht zum Schachbrett (*aṣṭāpada*) machte."

Die Erwähnung der Schachfiguren: Fusssoldaten, Rosse, Wagen[2]) und Elephanten beweisen, dass mit *aṣṭāpada* das Schachbrett *caturaṅgaphalaka,* wie der Commentator Alaka[3]) das Wort erklärt, gemeint ist. Für diejenigen, welche die indische Kunstpoësie kennen, bedarf es nicht der Erklärung, dass der Doppelsinn beabsichtigt ist; doch will ich darum nicht unbemerkt lassen, dass unser Vers zwischen mehreren anderen gleich gekünstelten steht.

Die nächste Erwähnung des Schachs findet sich in Rudraṭa's Kāvyālaṅkāra. Dieser Schriftsteller gehört dem 9. Jahrhundert an und lebte wahrscheinlich unter Avantivarman's Nachfolger Śaṅkaravarman (884—903 n. Chr.), wie ich in der Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes, II, 154 f. wahrscheinlich zu machen gesucht habe. Im 5. Adhyāya des Kāvyālaṅkāra werden die Versspielereien erklärt; ihre Aufzählung findet sich in v. 2 und 3, von denen uns hier nur v. 2 angeht:

tac cakra-khaḍga-musalair bāṇāsana-śakti-śūla-halaiḥ |
caturaṅgapīṭhaviracita-ratha-turaga-gaj-ādipada-pāṭhaiḥ ||

(Mit Versen, die die Gestalt von) Rad, Schwert, Keule, Bogen, Lanze, Dreizack und Pflug haben, die zu lesen sind nach den Schachbrettfeldern des Wagens (*ratha*), Rosses (*turaga*), Elephanten (*gaja*) etc.[4])

1) Das Schachbrett war also zum Zusammenklappen eingerichtet.

2) Wagen und nicht Nachen wie in späteren Schachquellen.

3) Die Herausgeber des Textes in der Kāvyamālā identificiren diesen Alaka, Sohn des Rājānaka Jayānaka, mit dem gleichnamigen Mitverfasser des Kāvyaprakāśa. Wenn das richtig ist, dann würde der Commentator etwa dem 12. Jahrhundert angehören.

4) Der Commentator Nami (schrieb 1069 n. Chr.) erklärt *caturaṅgapīṭha* mit *dyūtakāri-vidita-caturaṅgaphalaka* „das den Spielern bekannte Schach-

Nun werden Beispiele für diese einzelnen Kunststücke gegeben. Wir beginnen mit dem zweiten, dem *turagapadapāṭha* oder Rösselsprung (v. 15). Der Vers ist eine Art Anuṣṭubh, deren 32 Silben alle lang sind. Jede derselben denkt man sich auf ein Feld des halben Schachbrettes geschrieben. Das Kunststück besteht nun darin, einen solchen Vers auszudifteln, dass, wenn man die Silben nach dem Rösselsprung zusammenliest, derselbe Vers heraus kommt, wie wenn man sie in der natürlichen Reihenfolge liest. Also wie in folgendem Diagramm

से 1	ना 30	ली 9	ली 20	ली 3	ना 24	ना 11	लो 26
ली 16	ना 19	ना 2	ना 29	ना 10	ली 27	ली 4	ली 23
ना 31	ली 8	ना 17	ली 14	ले 21	ना 6	ली 25	ना 12
ली 18	ली 15	ली 32	ना 7	ना 28	ना 13	ना 22	ली 5

gezeigt ist, in dem die aufeinanderfolgenden Felder des Rösselsprungs mit den fortlaufenden Zahlen bezeichnet sind.[1]) Macht man die Probe, so wird man finden, dass auf beiderlei Weise gelesen derselbe Vers herauskommt. Man erlasse mir den Vers zu übersetzen: er hat soviel Sinn, wie dergleichen künstliche Verse überhaupt haben können, und wer ihn zu entziffern wünscht, mag Nami's Commentar nachlesen. Uns interessirt hier nur die Thatsache, dass in dem indischen Schach des 9. Jahrhunderts der Springer dieselben Züge machte wie in unserem Schach.

Jetzt nehmen wir den *rathapadapāṭha* (v. 4). Der *ratha* Wagen entspricht unserem Thurm; er kann in gerader Linie alle Felder erreichen. Die Silben werden nun so vertheilt, dass der Thurm sie der Reihe nach trifft, ohne ein Feld zu überschlagen

brett". Das „etc." erklärt er mit *nara*, womit hier die *patti*, unsere Bauern gemeint sind. Den König und den Mantrin erwähnt er also nicht.

1) Das Diagramm ist dem in der Ausgabe des Textes in der Kāvyamālā Tafel 6 gegebenen nachgebildet, wo statt der Zahlen die *akṣara* von *ka* bis *sa* gegeben sind. Die Rösselsprünge scheinen sehr beliebt gewesen zu sein, da der Commentator Nami einen Śloka angiebt, welcher die Felder des Schachbrettes durch *akṣara ka — sa* bezeichnet. Die Reihenfolge des Rösselsprunges wird durch die Reihenfolge der *akṣara* bezeichnet. Da Nami einen früheren Commentar benutzt hat, so ist jener versus memorialis wahrscheinlich nicht von ihm gemacht, sondern nur citirt; er geht also wohl in frühere Zeit zurück.

oder zweimal zu berühren, wie aus folgendem Diagramm ersichtlich sein wird:

हृ 1	ती 2	च्छि 3	ता 4	सु 5	रे 6	च्छ 7	क्षे 8
या 16	य 15	मा 14	म 13	म 12	मा 11	य 10	या 9
म 17	हि 18	षं 19	पा 20	तु 21	वो 22	गौ 23	री 24
सा 32	य 31	ता 30	सि 29	सि 28	ता 27	य 26	सा 25

Man sieht, dass das Kunststück beim *rathapadapāṭha* nicht ganz so halsbrecherisch ist, wie bei dem Rösselsprung; es brauchen nur der zweite und vierte Pāda des Śloka so eingerichtet zu sein, dass sie von vorn und hinten gelesen gleichlautend sind.

Zuletzt besprechen wir den *gajapadapāṭha* (v. 16), über den wir uns an dem folgenden Diagramm klar zu werden versuchen wollen. Die eingeschriebenen Zahlen entnehme ich dem Commentar.

ये 1	ना 3	ना 5	धी 7	ना 9	वा 11	धी 13	रा 15
ना 2	धी 4	वा 6	रा 8	धी 10	रा 12	रा 14	जन् 16
किं 17	ना 19	ना 21	ग्रं 23	ना 25	कं 27	ग्रं 29	ते 31
ना 18	ग्रं 20	कं 22	ते 24	ग्रं 26	ते 28	ते 30	जः 32

Nach den Zahlen muss man den Vers zusammenlesen, um denselben Vers wie in der natürlichen Reihenfolge zu erhalten. Danach wäre also der Gang des Elephanten so gewesen, dass er immer ein Feld geradeaus vor- und darauf eins diagonal zurückgezogen worden wäre, bis er an das Ende der zwei horizontalen Reihen gelangte, um dann in der 3. und 4. Reihe dasselbe Spiel zu wiederholen.

Ziehen wir nun Alberūnī's Angabe über das Schach heran, wie sie in Dr. A. v. d. Linde, Quellenstudien zur Geschichte des Schach-

spiels, Berlin 1881, p. 257 in Sachau's deutscher Uebersetzung, und in des Letzteren Albērūnī's India I, 183—185 in englischer Uebersetzung vorliegt. Danach lassen die Inder „auf dem Schachbrett den Elephanten um ein Feld, wie den Fussgänger, geradeaus gehen, nicht aber nach den übrigen Seiten hin, ausserdem nach der Richtung aller vier Winkel, wie den *farsān*. Sie sagen, diese Felder seien die Plätze für die Extremitäten des Elephanten, d. i. für den Rüssel und die vier Füsse". Danach kann also der Elephant in der Diagonale auf die vier anliegenden Felder, aber parallel zu den Seiten des Schachbrettes nur auf das nächste vorwärts gehen. In unserem Verskunststück geht der Elephant ebenso nur auf das nächste Feld geradeaus und diagonal nur nach rechts ein Feld zurück. Es folgt daraus nicht, dass er die anderen Bewegungen in der Diagonale nicht machen konnte; denn da mit dem Elephantenzug alle Felder der vier Reihen erreicht werden sollten, so war die in dem Verse illustrirte Art zu ziehen die einzig mögliche. Auffällig ist, dass nach unserem Diagramm der Elephant, wenn er das letzte Feld rechts in der zweiten Reihe erreicht hat, nicht geradeaus auf das entsprechende der dritten Reihe geht, sondern auf das erste Feld links in der dritten Reihe. Ich glaube nicht, dass dies eine Spielregel war, sondern die Verskünstler mussten sich diese Abweichung erlauben, weil sie sonst den zweiten Halbvers, also 16 Silben, nur aus zwei verschiedenen Silben hätten bauen müssen. In der ersten Vershälfte konnten sie sechs verschiedene Silben verwenden, in der zweiten wären nur zwei erlaubt gewesen: das verlangte zwar nicht geradezu eine Unmöglichkeit, aber immerhin wäre das Kunststück sehr verschieden in den beiden Vershälften geworden und das mag dazu geführt haben, lieber beide Vershälften gleich zu behandeln, d. h. die Spielregel nicht in aller Strenge durchzuführen.

Dass nur zwei verschiedene Silben in dem letzten Halbverse hätten verwendet werden können, wenn man den Elephantenzug von dem Ende der zweiten Zeile hätte spielgerecht fortsetzen wollen, lässt sich leicht an folgender Figur zeigen.

1	2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15	16
17 (31)	18 (29)	19 (27)	20 (25)	21 (23)	22 (21)	23 (19)	24 (17)
25 (32)	26 (30)	27 (28)	28 (26)	29 (24)	30 (22)	31 (20)	32 (18)

Man denke sich die Silben des Verses wie bisher auf die Felder des Schachbrettes der Reihe nach geschrieben und wie im umstehenden Diagramm mit den fortlaufenden Zahlen 1—32 bezeichnet. Soll nun der Elephant von 16 aus in die 3. und 4. Reihe nach der Spielregel gelangen, so müsste er auf 24 und dann auf 32 gezogen werden, wenn kein Feld frei bleiben sollte.[1]) Von 32 aus müsste er dann auf 23 diagonal zurück und von da auf 31 geradeaus vorwärts gehen, und so fort bis er auf 25 anlangte. Die Felder, die er so der Reihe nach einnehmen würde, sind durch die eingeklammerten Zahlen bezeichnet. Da nun die oberen Zahlen die natürliche Reihenfolge der Silben bezeichnen und die unteren, die nach dem Elephantenzug gelesenen, und da auf beide Arten derselbe Vers herauskommen muss, so folgt, dass auf die Felder, die durch die zusammenstehenden Zahlen, z. B. 17 (31), bezeichnet sind, dieselbe Silbe kommen müsste, also auf 17 und 31 stände dieselbe Silbe. Sucht man sich so die Felder mit gleicher Silbe zusammen, so findet man:

$$17 = 31 = 20 = 25 = 32 = 18 = 29 = 24, \text{ und}$$
$$19 = 27 = 28 = 26 = 30 = 22 = 21 = 23.$$

Auf den durch die erstere Linie bezeichneten Feldern dürfte also nur eine Linie stehen, und ebenso wäre auch nur eine Silbe für die Felder der zweiten Reihe zulässig. Mithin müsste der zweite Halbvers aus nur zwei verschiedenen Silben gebaut werden und zwar nach dem Schema: *a a b a b b b a*, *a b b b a b a a*, während der erste Halbvers das zwar sehr schwierige aber nicht unmögliche Schema: *c d d e d f e g*, *d e f g e g g h* hat.

Nun könnte man fragen, warum der Elephant erst durch die beiden ersten Reihen und dann erst durch die beiden folgenden geführt wurde, warum er nicht nacheinander die Felder 1 9 25 32 einnahm. Der Grund ist folgender. Da der Elephant nicht in gerader Linie zurückgehen kann, sondern nur in der Diagonale, so hätte er eine Anzahl Felder überhaupt nicht berühren können; das beabsichtigte Kunststück wäre also gar nicht möglich gewesen. Also bei der von Albērūnī bezeugten Spielregel konnte mit dem Elephantenzug gar kein anderes Schachverskunststück gemacht werden als dasjenige, welches Rudraṭa illustrirt hat.

Albērūnī spricht von zwei Arten des Schachs in Indien. Die erste Art ist offenbar das Zwei-Schach; in diesem war die oben beschriebene, von der arabischen verschiedene Art den Elephanten zu ziehen üblich. Die übrigen Figuren zogen wie im arabischen Schach, also der *ratha* wie der *rukh* (رخ), d. h. wie unser Thurm, wie wir oben angenommen haben. Im indischen Vier-Schach hatte der

1) Denn, wäre er zuerst diagonal auf 23 gegangen, dann wären zwei Felder frei geblieben, weil er in der den Seiten parallelen Richtung weder nach rechts oder links noch rückwärts gehen kann.

ratha die Bewegung des arabischen Elephanten, d. h. er übersprang ein Feld in der Diagonale und der Elephant zog wie unser Thurm. Mit diesem Vier-Schach hatte dasjenige, welches sich aus Rudraṭa's Schachverskunststücken ergiebt, nichts zu thun, und ist also in Indien vorläufig das Zwei-Schach zuerst beglaubigt. Doch genügt dies nicht um zu beweisen, dass das Vier-Schach eine spätere Erfindung sei. Für die Ursprünglichkeit des letzteren liesse sich geltend machen, dass die indische Politik immer gleichzeitig vier Mächte ins Auge fasst, nämlich den *vijigīṣu*, den *amitra*, den *madhyama* und den *udāsīna* (Kāmandaki VII, 20; Manu VII, 155), was seinen Ausdruck in den vier Parteien des Vier-Schachs fände. Aber mit aprioristischen Gründen lässt sich hier nichts entscheiden.

Noch eine Bemerkung über die Verbreitung des Spiels. Rudraṭa lebte in Kaśmir gegen 900 n. Chr.; Alběrūnī, der seine Indica im Sommer 1030 schrieb, war nicht über das Punjab hinaus gekommen[1]), und Nami, der seinen Commentar aus dem Jahre 1125 Vikr = 1069 n. Chr. datirt, lebte in Guzerat.[2]) Daraus können wir entnehmen, dass im 11. Jahrhundert das Zwei-Schach, wie wir es im Obigen kennen gelernt haben, im westlichen und nordwestlichen Indien bekannt war.

Die Resultate unserer Untersuchung sind also folgende:

1. Das Schachspiel wird in Indien zuerst erwähnt in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts von dem Kaśmirer Ratnākara, und zwar nennt derselbe speciell die Figuren: Fusssoldat, Pferd, Wagen (nicht Nachen) und Elephant.

2. In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts oder gegen Anfang des 10. erwähnt Rudraṭa, ebenfalls ein Kaśmirer, das Schach *caturaṅga*. Er erwähnt dieselben Figuren wie Ratnākara. Das Schach muss schon ganz allgemein bekannt gewesen sein, weil es zu Verskunststücken benutzt wurde, und zwar zu dem Rösselsprung, dem Wagen- und Elephantenzug. Das Schach war dasselbe Zwei-Schach, das Alběrūnī 1030 n. Chr. beschreibt: das Pferd zog wie unser Springer, der Wagen wie unser Thurm und der Elephant wahrscheinlich wie unser König, nur dass er in gerader Richtung weder seitwärts noch rückwärts, sondern nur vorwärts gehen durfte.

3. Im 11. Jahrhundert war dies Zwei-Schach im ganzen westlichen und nordwestlichen Indien bekannt.

---

1) E. Sachau, Alběrūnī's Indica, Preface, XIII.

2) Nami benutzte zwar ältere Commentare, die vielleicht aus Kaśmir stammten. Wenn aber die von Rudraṭa für seine Kunststücke zu Grunde gelegten Schachregeln von den in Guzerat üblichen abgewichen wären, würde Nami wohl für seine Landsleute eine erklärende Bemerkung haben einfliessen lassen.